

فید

نشد

اوراق  
عدد

تاریخ و احوال

عبد

قد اعطاك الله به بلفظ وكلمه بعد ايام الاحد  
 قريب الظهور من اواخر رجب سنة ست وخمسين  
 وسبعمائة في محروقة طبريز في امانة الله به عن الفقهاء  
 الامام زعيمه واولاد جميع المؤمنين وبيرحم الله

الشيخ  
العبد الفقير  
إلى رحمة الله تعالى  
محمد بن عبد الله

५७

ثم أرسل اليه في يوم العيد العظم اليه  
محمد بن عبد الله بن يحيى بن  
الحاج قاسم غفر له

من كتب اضعف العبد على ما عبيد علي  
عفا عنهم الكريم فوالله لمن يفته فوجوه

حکمت تصدیق الامور احوال عدای

عفا عنكم الله بطفه القوي

K. 3123

هذا وصف من  
 والحق ان المستطعم عن  
 في العظماء  
 انما هو في العلم والفضل  
 حقا في العلم والفضل  
 الى ان لا يترك  
 عن ولا جلاء





صدر كلام ارباب التجريد وفتح مثال اصحاب الوحد **حد** احد منه الابدان  
 الانها وتزده عن مشاكلة الامثال والاكفاء ثم الصلوة على نبي بلاتة هذا النبي وفتح  
 الانبياء محمد ملاذمها من ارجاء الارض واقطار السماء وآله العرفاء وصحبه النجباء **وحد**  
 فيقول الفقير كغير الشهير بصدر الحسني ليس ازي شرف له صدره ورفيع قدره قد  
 كنت كسبت اولاً على الشرف الجدي للجر يد ما سيجي به في انا المطالعة وان المباحنة  
 المناظرة ثم لا بد ان قد يقع لبعض اجلة الناس فيه اشتباه والتباس كرف العلم  
 عن مواضعها ومقاصدها قد تغوت وخرجت عن امورها واهية كسوت العليق وان  
 بعضا من ضعفاء الطلبة من صوب الاستقامة تحول فسطح اليه من بقوله كلاله شانه ولا  
 ينظر اليه ما يقوله فالاصح للتعويل على ما ينبغي ان يرغب عنه سر خالجه وبلغ  
 ما كتب بعض خطباء فضلا الطلاب على هذا الكتاب ولم يميز فيه لقصر عن الباب و  
 ولا الشراب عن السراب قد ايد ذلك ان اكتب بنا حاشية محققه لما في الشرح وهو اشد  
 بالانزاد عليه منبهة على ما عليها بالاشارة اليه كاشفة عن مفصلات اختلفت الفضايلة بينه  
 لعويصات كغيره العلماء فتراماً وجدة من كتب القوم سيما كتاب الشفاء ونسب ذلك  
 الى ما فتنه الا قليلا ومن تأملت عنه كتب القوم ولا يجد في كلامه خيري اليه سبيلا والتمس  
 منك ان لا سار على انما را بكار قبل التامل والاسكتنا في عم عيكة الانكار والاخر  
 فان العاقل لا يكتسب المشهور ما يجد عنه يمينا وكان الانسان على انكار ما جملته صريحاً  
 واوردت فيها نبذاً من توفيقات الولد الاخذ لانه كاسه منصوباً وجعل الله منكره  
 سما في مقصده كجوابه فان له فيما يكلو النواظر وينزل هذا الخواطر ثم يعنى السمع  
 باشتلاء شانه الا قد فقه السماء فرستها باسم الكثرة العليا السبابة اي من هو ظل الله في  
 وسائر السلاطين اظلاله وتتمل سبابة البرية برغ وافضاله كما قال الاظم الانتم موبد  
 صناديد العرب وسلاطين العجم من عوج اما بد السابعة بعض النعم السابقة في كل مكرمة

اخذته  
 عن احواله بل فلكل  
 ان تبدل صدره  
 في الانسكاف في

بعد الا وهدى الاحسن ومن ما تزل له الواسطة والعن سبب الساحة بشوب من راحة  
 السلطنة العظمى وهذه العارضة الغاية القصوى في المعركة فيمنع كبر وفي المدة في عالم تحريم  
 لذي الانعام والادبار مدار وشذا كرك والا تدار سما سيار صبت معدلة يملأ  
 ما بين السما والارض وجام يدسب ولسر الشكر من اديم العبراء مالم الم من وقدر  
 فوق الزقدين رافع العلماء على الارباب مستفداً لضعفنا عن المالك في بعض المعارف  
 له رادف في اضافته سحاب على عند استفاد نفوق المعارف علم في الحق واليه سدر  
 حالاً لا قائل من في غيبي الا هار بالادار محمد الجابر في الاجبار قائل الكفر ناله العند  
 يعوق كنع واحد كل فاه قد جمع اليه في جميعا ام عظام الامم الزمان الموحية  
 بامان الله يامع بالعدل والاشان السلطان السلطان ابن السلطان سمي في الرحم  
 ابو المعطي با يزيد خلد الله ملكه واجري في كرا كلاله فلكه واحكم الخطاب حمام وولته با وناو  
 اكلع وادام ايام شوكته مع يوم الموحى ثم جعلت فيك كجده شكوك البعض ابادته وطمع  
 لان سطر فيه لتصبح مفزاة ويبد و2 حسنة فان نظره فيه يعنى المقبول فهو غايه المسبول  
 ونهاية المأمول والى ممد ساسا لما حش رعايه الانصاف واكتب عن الانصاف  
 وانا انا اشرع في الكلام ومن الله توفيق الاتمام **قوله** اي على آله واصحابه الذين هم صوفى  
 بنزادة الكرم على من عدائهم قال الشارح مما كتب على الكاشف قيل لم ير به معينا بل ما  
 يشا ولا متقدرا في من انصف من محبوبه بنزادة الكرم في الجملة وفيه نظر لان الفعل لتقبل  
 اذا اضيف فله معنيين الاول وهو الشايع اكثر ان تعصب به الزيادة على جميع ما عدل مما  
 اضيف اليه والثاني ان تعصب به الزيادة مطلقا لا على جميع ما عدل مما اضيف اليه وحده  
 وهو كنه الاول كونه ان تعصب بالمفرد منه المتعدد دون المعنى الكا واما الفعل لتقبل بمعنى  
 الزيادة في الجملة فلم ير قط قيل عليه من بالزيادة في الجملة هو الزيادة بوجه ما وذلك  
 ليس معنى خاصا كالتا كما قلنا بل هو جاز في المعنيين كما قلنا بالاضافة اذا الزيادة بوجه ما  
 اما جميع ما اضيف اليه او مطلقا فذلك كقول النبا في المعبرة في من يوم الصفة مع قطع  
 النظر عن الاضافة وغيره من ذلك انما اختيرت في جميع الوجوه فنعى ان لا يحقق  
 في احدا وان يتخلف في وفيه كتب اذ قوله وذلك ليس معنى ثالثا في كل  
 المعنيين بعينه الزيادة في مدلول الفعل واذا اريد به الزيادة بوجه يتقبل فيه من لا يكون



انما يكون زيادة في  
 العلم لا يكون زيادة في  
 العلم لا يكون زيادة في  
 العلم لا يكون زيادة في

زيادة في مدلوله اذا كان زيادة في قسم من مدلوله فكون من ثالثة لا محالة في زيادة في  
 البعض لا ينافي كونه من ثالثة الى ان يكون المعنى الثالث اعم كما لا بد من ان يكون  
 ثم يتقيد وعرضه من ذلك ان لو اختلفت الزيادة في جميع الوجوه اشعار بانها لو لم تقيد بكان المعنى  
 الزيادة في جميع الوجوه وهو مستقيم وذلك ان المعنى لو كان الكلام على تقديره في التغيير  
 بقوله في الجملة اشعار على اختيار الزيادة في جميع الوجوه وهو لا ينافي زيادة الكرم ولما ان  
 ذلك من جميع الوجوه فلا دلالة على ان المعنى لا يقبل تباين العبارات التيميم في الزيادة المعبرة في منها  
 الصفة والمعيان ان الاشياء من الاضافات بقاءها فليست في ذلك اثبات مع ثالثة  
 بل هو محتقن لعموم الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة لا اثبات مع اخر للصيغة كما تقوم  
 بعضا القاصرين او لا شك ان المعنى في معنى الصيغة الزيادة في وجه كان ولذلك صح ان يقال  
 زيادة في من غير وجه الطيف من وجه في الفلاحة وفيه كنهان لان في ذلك اثبات مع  
 ثالثة كيف لا وقد وضعت الصيغة الموصوف بالزيادة في وجه في معنى الفعل فكما ان الغالب  
 يدل على الموصوف بالضرب لا على الموصوف في قسم من ذلك لا ضرب يدل على الموصوف في زيادة  
 الضرب لا على الموصوف في زيادة في قسم من ذلك العام لا يدل على الخاص اصلا ومن البين ان احد  
 لا يعتبر في معنى الفعل زيادة في الاضافة لان من هذا المعنى مثل للاضافة في زيادة فلا يدخل فيه  
 من يكون زيادة في قسم من معناه فانما اعم في الزيادة المعبرة في منها ما يجب بدخوله في ذلك لا محالة  
 مع ثالثة ولا يلزم من ان يكون اختلاف المعنى تباين المعنى في ذلك لا كنهان في معنى الصيغة في  
 ما قد رتب في موضع وان سلم ان يكون معناه الزيادة في قسم من معنى الفعل وان لم يقل بذلك احد  
 فانما ان يراد القسم مطلقا اي معينا اي تعيين كان ولا خفاء بان الزيادة لا بد ان يكون لغير اقسام في بيان  
 المعنى مثل ما يكون لتاقتن مع زيادة فلا يدخل فيه من يكون زيادة في اقسام المعنى بعينه و  
 اقسامه مطلقا وكل حكم ما ذكره وان اراد بالزيادة في قسم معين كالصفة كان الا على المعنى الافة  
 وليس الكلام فيه ولا ان فوكك زيادة في من غير وجه في الطب يدل على الزيادة في العلم مطلقا بل هو  
 دال على الزيادة في العلم الخاص الذي هو الطب فحق بمنزلة فوكك زيد في الطب من غير وجه وذلك  
 فاجدا ثم قبل مراعاة الزيادة في الجملة الزيادة في وجه ما وذلك ليس مع ثالثة المعنيين كاصليين  
 من الاضافة كيف لا وهو جارية المعنيين في صيغة التفضيل وان لم يستعمل بالاضافة كما اذا  
 استعمل بين او باللام وعرضه من ذلك ان لو اختلفت الزيادة في جميع الوجوه فليس ان لا يمتنع في احد

المعبر

ولا يكون زيادة في  
 في معناه

او ان يخص في ذلك وكيف يتوهم من ادراك مسك ان بيان معنى الفعل الفصل مع قطع النظر  
 اثبات عن الاضافة مع ثالثة المعنيين كاصليين من الاضافة فستفظ ما ورد عليه من ان قوله وذلك  
 ليس مع ثالثة اعم اذ في كلا المعنيين بعد الزيادة في مدلول الفعل واذا ربي الزيادة بوجهها  
 بدخل من لا يكون زيادة في مدلوله ان كان زيادة في قسم من مدلوله فكون من ثالثة لا محالة في  
 وذلك ما عرفت مع ان ذلك كمنع في الصفة باني طريق استعمال فلو كان مع اخر لكان  
 مع ثالثة الصيغة لا مع ثالثة الاضافة وفيه كنهان في سقوطه بذلك فيرم فان الوجه على  
 المضافات مع ثالثة المعنيين وهذا المقدار كونه من ثالثة الاضافة فكيف لا وفيه كنهان  
 المعنى بان الحال لا يلزم ان يكون ناشئة عن الاضافة ولم يدع الشارح ان الحال كالب  
 ان يكون ناشئة عنها ولا ان هذا المعنى مع ثالثة الاضافة في ذلك لا كنهان في معنى له اذ في معرفة  
 باساليب الكلام ثم قبل وما تقرر من المعنى من ان معنى الصيغة الزيادة في اصل الفعل لا في قسم منه  
 ساقط لانه كما ان العالم من حيث العلم في الجملة فالعلم من كان له زمان في العلم في الجملة سواء  
 كان زائدا في مطلق العلم او في قسم منه فان الزيادة في المشتق من اعم من ان يكون على الوجه السابق  
 او على الوجه الثاني وقد نص الحجة على ان مفاد الفعل مفاد الكثرة والكثرة انما تدل على التعدد  
 المنتشر وما يدل على ما ذكرناه من التقييد بقسم خاص كما تدل على زيادة في من غير وجه الطب على  
 اعم منه في الفلاحة ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم لوجب التقييد به كان فوكك زيد اعم  
 من غير وجهه لان لا يكون من غير وجهه في من العلوم فلا يوجب تفضيل غير وجهه في علم  
 الفلاحة وانما ردد في الاصل المطلق مع صدق الاصل التقييد التزام لصديق المعقود به و  
 المطلق وفيه كنهان اوله فلا بد ان اراد بقوله مفاد الفعل مفاد الكثرة ان مفاد مفاد الكثرة  
 التي لا تنويين في ذلك كغيره فيفيد لان مفاد الكثرة بلا تنويين هو الطبيعة لا الفرد وانما مفاد  
 الفرد اذا كانت مع التنويين كما حقق في موضعه وان اراد ان مفاد مفاد الكثرة والتنويين  
 معان ذلك مع ومن البين ان ليس كذلك ولا يلزم ذلك من له اذ في صفة باساليب الكلام فقول  
 والكثرة انما تدل على التعدد المنتشر ان اراد الكثرة بغير التنويين وسلم ان اراد الكثرة مع التنويين  
 كنهان لان مفاد الفعل فيكون فاما ثالثة فلا يلزم ما ذكره المعترض بذلك فيرم وسلم وقيل ان  
 الفصل على اسم الفاعل غير مستقيم فانهم في اسم الفاعل بالاستقناء من فعل من  
 قام بهذا الفعل وكيفية قيام الفعل بالشيء قيام من منه به فكل ما قام به في من

سقوط











من عند نفسه من جهة الشرح ايضا واما قوله ثم ما ذكر من انه لو قال واكثر احوال المعاد  
 كان الزمان يظهر اقل علم ان احوال المعاد اكبر من احوال المعاد والرواية فيه ان  
 اذا النظرية المذكورة على ما ذكر الخبي مني على ان يكون ما لا يستقل به العقل من احوال المعاد  
 اكثر مما يستقل به منها وذكر في علم المعارف بما لا يخفى ان لا يكون احوال المعاد اكبر من اكثر  
 من احوال المعاد والرواية كما حسب لم يمنع ذلك ولو كان الحق مستغنى عن قوله فانه المقصود  
 بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الرواية لدل الكلام على ان المعاد الرواية من مسائل علم الكلام  
 وليس خاصا به فانه لو فرض انه من مسائل الكلام بدل على ان ليس من مسائل الكلام وبما استنا  
 ثم ما ادعاه من ان المعاد اكبر من مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح في الشفاء بان  
 اكثر قسما من جسمه وقد اعنا ما ليس عليه علم عن التوضيح اليه ورواية ونحن نثبت  
 وقد اثبت اكثر الجسم في بعض تصانيفه بوجه وفق لاسع ذكره في هذا المقام **في** المعاد  
 الالهية فيلزم ان المعاد في الالهية ما لا يعرف بالثبوت في الله تعالى لعدم استغناء العقل فيه  
 لا الخبي المشهور وفيه كنه لشمول هذا التعريف بنسب العلوم نظرا بالانوار ورواية لا  
 وقوله لا يتوحيده الله تعالى ولم ير بالاستغناء في العقل في بعض المعارف ان يحصل به و  
 بوقوف الله تعالى بغيره ان لا يكون الى تعليم الانبياء ومن كذا جذا وهم ثم قبل هذا الايراد بدل  
 على عدم الوقوف على معنى التوقيف في حق اهل العلم فانهم يقولون ان اسماء الله تعالى توقيفية  
 بمعنى انما يتلقى من الوحي الالهي وتعليمه كالانبياء ثم او ما انتهى اليه كما لغيره ثم ولو كان المراد  
 ما ذكره كان اسما لا فادك به وعمر وتوقفه وذكر مما لا ينوهم احد وفيه كنه اذ لا يتم  
 معنى قولهم اسما الله تعالى توقيفه هو ما ذكره بل معناه ان اطلاق الاسم على الله تعالى موقوف  
 على اذن الشارع فما اذن ان يطلق عليه كالمؤمن بكونه ان يطلق عليه وما لم ياذن ان يطلق  
 عليه كواجب الوجود لا يجوز ان يطلق عليه **قوله** اخرج الى باب لعرف الاحوال المشتركة  
 ان اراد الاحوال المشتركة بين كل واحد واحد من الثلثة والاثنتين كما هو الظاهر بعد و  
 اما عا لما لم ير عليه ان يكون والعلم والقدرة واما لا مشتركة بين الواجب والجوهر وانما  
 لم ير من الامور العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد الجبري بل يكون عليه  
 مشتركة لهذا الوجه بين الثلثة كما جازي الى بيان وان اراد الاحوال المشتركة بين الثلثة والاثنتين  
 فاجلها يمكن ان يدعى الايراد المذكور بان الغرض بيان حصر ما ذكره في الكتاب في المقاصد الستة

وقوله

المقصد الاول في الامور العامة

يعقوب

اي الغرض ان يبين ان المسائل التي ذكرها في الكتاب لم يخصصها لبيان  
 ذلك لانها ساقط من علم الامر فيطبق بها ان ذكره في مقاصد ولم يخصصها لعلم  
 المشترك بين الواجب والجبري بل يبين علم الجبري من باب علم الواجب بانه قيل ان اراد  
 بالامور العامة المشتركة بين واحد واحد من افراد الثلثة والاثنتين بلزم خروج الكثرة فانها  
 لا يوجد في الجبري الواحد وهو في العلم عامده والصوره وغيرهما وكون الصورة واما  
 مشتركة لهذا الوجه غير بين مع انهم جعلوا من الامور العامة وان اراد المشترك بين افراد الثلثة او  
 الاثنتين فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجبري والجوهر وكذا الجبري والعلم والقدرة و  
 والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجبري بل العلم ايضا عند بعضهم واختره في الجواب  
 ان يكون من الاساليب من الامور العامة لا واجب ان يثبت عنها في هذا القسم اذ ربما لم يتعلق  
 به عرض معتد به بالبحث عنها في وجه العلم بل بالبحث عن انواعها فقط وفيه كنه اما في الايراد  
 فلان لا يتم ان الكثرة لا توجد في الجبري الواحد بل في الكثرة المتكثرة في الامور العامة  
 هي الكثرة المنقسمه الى الكثرة بالموضوع والكثرة بالجبري والكثرة بالعدد وبعض تلك الاقسام  
 كالكثرة بالجبري توجد في الجبري الواحد كونه فيكون قسم موجودا فيه لا محالة ولا يتم ان العلم عامده  
 والصوره من الامور العامة وان كانت العلم من البين ان لا يلزم ان يكون انواعها  
 العامة من رعايته ولا يربط كونها موضوعين لبعض المسائل في مقصد الامور العامة لانها تكون  
 ان يجعل نوع من العلم موضوع في بعض مسائل هذا العلم كذا كونه ان يجعل نوع من موضوع في  
 قسم من موضوعات بعض مسائل هذا القسم ولذا لم يخصص في مقصد الامور العامة عن انواعها كالقوله  
 انما في العلم عامده والصوره واما في الجواب فلان لا فادك به وعمر وتوقفه وذكر مما لا ينوهم احد وفيه كنه اذ لا يتم  
 الاول من الكتاب مع هذا احوال الامور العامة فالامور العامة حقيق بان يترك هناك في المقصد  
 المذكور لذلك فلا سوقف في كل على عرض آخر متعلق بذلك هناك وكذلك الغرض من وضع  
 المقصد كما معرفة احوال الجبري والجوهر وهذا القدر كما في ذكره هناك ولعلم كيف هذا القدر  
 كما في علمه لا فادك به وعمر وتوقفه في باب الايراد على ما في عرض سوى ان العرض من وضع هذا الباب  
 معرفتها ووثائق ذلك في هذا القدر وليت شعري بان اي عرض يتعلق بالوجه والكثرة  
 وغيرهما من الامور العامة في ذكره في مقصد الامور العامة ولم يتعلق بالعلم واحواله في ذلك  
 ثم قيل لا فادك به وعمر وتوقفه في الجبري والجوهر في المقاصد الستة



[illegible]

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Arabic, covering the majority of the page. The text is written diagonally across the page, starting from the top left and ending near the bottom right. It appears to be a continuation of a letter or a document, with some lines being more legible than others due to the angle and fading.

وأما تفسير العالم بما قام العلم فيجب أن ما هو في كلام النجاة ولا تعويل عليه فاذن يكون للباطن  
 العالم مع واحد مشترك بلا ريبه وعلى تقدير أن يكون له معنيين فالمتعلق الثاني الذي ذكره مشترك  
 قطعا فليزمن أن يكون من الأمور العامة وأما ما حسب من أن الأمور العامة مخصوصة من وجه  
 والغرض العلم يتعلق بالبحث عنها من حيث العموم في باب الأمور العامة ومن حيث الخصوص في باب  
 الأمور الخاصة كما نرى عليه قبيل ما تفككه في غير سديد أما أولا فلأن الأمر العام لا يكون مخصوصا  
 وذلك نظرا وأما ثانيا فلأن الأمر العام إذا صار موضوعا لبا ب لكل ما هو عرض ذاته لا يتوقف  
 بان ذلك في الباب المذكور سوى أن كان عاما أو خاصا **قوله** فالبحث عن العدم كونه في مقابلة  
 الوجود وما ذكرنا ان المقصد الأول لمعرفة الأحوال المشتركة أما بين التثنية أو بين الاثنين والعدم  
 المطلق المذكور فيه اش ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له ليس جالا لشيء منها ما ذكره في  
 المعلوم المطلق وهو لا شيء المحض لا يتميز له أصلا فلا يكون واجبا ولا جوبه ولا عرضا اختصاصا  
 بالمعذرة في كونه هناك وكذا حكم الامتناع فسقط ما قيل من أن البحث في تفسير الأمور العامة يتوقف  
 كونه البحث عن العدم تطفلا وكذا الامتناع إذا اريد به المطلق اش ملحا بالغير فان العدم والامتناع  
 المذكورين لا يقتضيان بقسم من الأقسام الثلاثة إذ لا مجال للنظر فيما لا واجب فليكن كما بينه  
 بين الجوهري والعرض لا يقتضيان بواحد منهما وقد استدل بان العدم المطلق مع الأحوال الممكنة  
 والعرض المنهوي بما بان اتفاق المنهوي بالوجود المطلق أو الذي ينفى وان كان دايما كذا ليس  
 واجبا لذات تلك المنهوي بما بل يمكنه في سلب كل الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق من  
 الأحوال الممكنة الثبوت لها وفيه كثرة إذ لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معطل بذوات  
 المنهوي ما أن يمكن عرض العدم المطلق لها لحوال أن يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون  
 رفعه عنها لا فلم يكن من الأحوال الممكنة لان كمال الممكن للشيء يجب أن لا ينافيه ونزيد كبريانا  
 ولحق أن أراد بقوله اتفاق المنهوي بالوجود المطلق ممكن أن اتفاقه بغيره ممكن فيلزم  
 أن يكون سلبه فيكون اتفاقا ممكنا لا اتفاقا في سلب جميع أفراد الوجود مع يلزم أن يكون  
 الاتفاق في العدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من الأحوال الممكنة وان أراد أن اتفاقه  
 بجميع أفراد ممكن فذلك معنى في السند وان أراد أن اتفاقه بطبيعة الوجود مع قطع النظر  
 عنه فردا ممكن فيلزم أن يكون اتفاقه بسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عنه فردا أيضا ممكنا

فنا  
بجمله  
مسا  
وشتی  
نما  
نما











اذا قيل البدن المسح بالوجود والكون اذا اضيفت نسب الامرين وقيل وجوه احد الخاف واخذ  
 من بين الجنبه يدخل تحت المضاف واذا اضيفت ونسب الى امر واحد وقيل وجوه اخرى لم يدخل  
 تحت وان اراد ان يلزم ذلك وان كان يتغير حاله وحدث تعلقه بشئ آخر ففساد في تمام الشخص  
 المعين لما حدث له تمكن امر صار بالكله واذا حدث له ولد صار والد له فدخل تحت المضاف  
 بعدما لم يكن ونظاير ذلك كثر من ان يحصى في مسائله وهو ان بعض من عرف الوجوه بهذا التعريف  
 لم يذكر لفظه يكون فيه وقال الموضوع هو الفاعل والمفعول لان الوجوه في الحقيقة الموجبه وما  
 في حكمها من ان لا يكون صحتي اما محمول او رابط كما يدل عليها نقلها في آفاقا ويشهد به القطر السيل  
 انما قيل المعروف هو الفاعل والمفعول والارتباط الذي بينه وبين المعرفه في ذاته والا كما  
 الوجود واذا خلا في كل تعريف فلا يكون شئ منها هذا القول العرفي فيه وفيه كذا اذا جاز الارتباط  
 المذكور في التعريف لا يلزم ان يكون بطريق الجزئيه في يلزم الفساد الذي ذكره كذا اذا جاز بطريق  
 الشرحيه ومن الذين ان معتبر فيه وان هذا التعريف كغيره في لزوم الدور **قول** واما ان كان  
 قد اخذ قال بعض الفضلاء هذا التعريف ليس صحيحا وان كان لفظيا لان ان اراد بالامكان الامكان  
 الذاتي لا يكون ما فعله في المعدومات فيه لا مكان العلم بها وصح لا جازها والا لا يتبع  
 انما فيها لانها حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اراد بالمقابل الاستناح المطلق انش ما كان  
 بالذات متضا والبالغيه لا يكون التعريف جامع لمعارف وجوه الوجوه ذات عنه على تقدير ان لا يعلم وايضا  
 مع على التعريف حيز وجع النسب والمفهومين الغير المستقل فانها موجبات ذهنيه ولا يمكن ان يكون  
 لان تفقد المراد بالامكان سلب الاستناح بالذات والاستناح بحسب صف المعدوميه والمراد  
 يكون الموضوع يمكن المعلوميه والمجهوله امكان ثبوتها له في الجملة ولو باجتنابها ولا شك انها وان  
 يمكن الاجتناب عنها حال كونها آلة لملاحظه خبرها لكن يمكن ان يكون حال كونها معلوما بالذات  
 وفيه كذا اما في السؤال فلا نكتة ان المراد بالامكان هو الامكان الزاير ولا يمكن ان للمعدوم امكان  
 المعلوميه كحقيقه وانما يكون كذلك لو كان له ذات وليس كذلك لانه لا شئ محض لا ذات له اصلا  
 فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا متضا فان حصل له ضرب من الوجود وتعين له ذات يلزم احد هذين  
 النكتين بعينه والانزاع الانقلاب ولما لا يكون فلان الامكان بمعنى سلب الاستناح الزاير والوصف  
 معاخره **قول** وسلب الوجود في تعريف عدم المراد ذلك قيل على تقدير ان يكون عدم  
 سلب الوجود لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان واكيوان

ولا يلاي الحواكمه ان في  
 لزوم الدور وبما في  
 الوجوه معتبره في قوله الموضوع  
 معوالا على او المنعك

الناطق قال لا وبيان قال عدم مراد في السلب والكون للوجوه فانما انعدم مضافا الى  
 الوجوه كان سلب الوجود مراد قاله والمراد منها عدم الوجود ولم يصح بالقياس كالتقاء بقدرته  
 المتقابله والشهد في هذا المعنى وفيه كذا لان التفاوت بالاجمال والتفصيل بين سلب الوجود في عدم  
 على تقدير ان يكون معناه سلب الوجود غير مسلم كيف في عدم بالفارسيه ناسون ونسبي وهو  
 بعينه معنى سلب الوجود فيكون وزان وزان الامي والا كما تب فان معنى الامي بالفارسيه  
 تافويستد وهو بعينه معنى الا كما تب وانما التفاوت في اللفظ خلافا في الالفاظ والكيوان في  
 فان معناه متقاربان في ان تفقد احداهما مع العقل عن الآخر وكذا مراد في عدم السلب  
 مسلم اذا السلب مع كذا ليس ومن الذين ان ليس تعنيضا للوجود فان تقيض الوجود هو رفع  
 الوجود للمطلق لا الرفع المطلق فلو كان عدم مراد قاله لم يكن ايضا نقضا للوجود بل مع عدم  
 كما صرح به الشارح واشترنا اليه بالفارسيه هو رفع الوجود ولذلك في سلب النجوم الا انه نقض  
 الوجود **قول** وينوقف على سلب مفهوم الوجود في كل سلب العقل وهو في كل ما اورد  
 عليه الشارح في الحاشيه فتدبر وفيه كذا اذا اورد عليه الشارح في حاشيته هو انه انما لا يتم  
 توقف على تصور سلب مفهوم الوجود بل منع استلزام ايضا فانه يمكن ان تصور سلب سلب  
 الموضوع مع العقل عن سلب مفهوم الوجود وقد حسب صاحب القبل بان ذلك لا يبدد في  
 بان العقل فوق كل ما لا يكون موجودا موشرا ولا موشرا متاثر متغير لتعقل سلب الموضوع  
 وليس كذلك لان السلب جار على المحسوس لا على كل جزء في يلزم تعقل وروى على الموضوع  
 لا يلزم من صدق قولك بعض الانسان لا يكون انسانا كما يتا سلب الانسان عن بعض الانسان  
 ولا تعقل سلب الانسان عنه كذلك لا يلزم مما نحن فيه سلب الوجود ولا تعقل سلبه قال بعض  
 الفضلاء القسمان على الوجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد من حيث انه مقيد اما سلب القيد  
 او المقيد وليس بهما سلب القيد الذي هو الموشر والمناش لان لا بعد فان علم ذات المعدوم  
 فتعين ان يكون سلب ذات المقيد الذي هو الوجود وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه و  
 وفيه كذا ان اراد ان تصور سلب المقيد من حيث انه مقيد اما تصور سلب القيد او تصور  
 سلب المقيد فاحتمل لان سلب المقيد اضعف الى مجموع لا الاجزاء فتصور يكون بتصور  
 رفع هذا المجموع الذي اضعف اليه السلب لا تصور اجزائه التي لم تضعف السلب اليها وان اراد  
 ان كفى سلب المقيد لا يكون الا بسلب احدى ما تنقسم اليه ليس الكلام فيه بل في تصور سلب ذات



المقيد **قوله** واعتذر عذارة قيل اننا نقبل العذر ونقول ان مفهوم الوجود مشتق على  
 شئ من مفهوم الوجود ومنه مفهوم الصيغة كمن مفهوم الوجود معلوم لكل من عرف معنى اللغة  
 فان علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الوجود وان جعل حمل على افعال الوجود الى التعريف  
 كان ذلك لا حياء في مفهوم الصيغة الى تعريف الوجود بالثابت العين ليس تعريف الوجود  
 بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعني مفهوم الصيغة وفيه  
 اذا الامور النظرية كالملك والروح واجبة تعرف من تعريفها لانه اللغة فلا يستقيم ان يقال  
 ان الوجود معلوم لكل من عرف اللغة واما استقانة حواله معرفة مفهوم صيغة المفعول الى  
 اللغة فلا بد ان يعرف ان هذا المعنى كان مجهولا لعلم من اللغة كما حمله على دليل بل اراد به  
 انه لم يكن متبعا ومحصلا ومتعينا من جملة الامور المعلومه فحصل وعين من اللغة وذلك لانهم  
 حينئذ كانوا على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم المفعول ما اشتق من فعل من وقع عليه  
 مفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد ومع واحد به في حصوله وهذا هو اللغة فكل من عرف  
 اللغة عرف مفهومها في جميع الموارد ومنها ما نحن فيه **قوله** دلالة الوجود والعدم عليها  
 اراد انهما يدلان على الوجود والعدم بالتزام وفيه مناقضة **قوله** اولانا اطلق  
 عليها تساوي هذا هو المناسب لكل عليه كلام المعنى فانه لم ير الوجود والعدم بالعين  
 المصدرية بل اراد بهما مفهوم الوجود والعدم تساميا حيث عدت من الامور العامة وتوفا  
 بتعريف المصوب والعدم وفي قوله وقاير الملل وانتقاء التافض ما يدل على ذلك كما استغنى  
 عليه **قوله** يلزم كسفي هذا التحقيق انه يكون تعريف كل مشتق مشتق تعريفيا بكيفية  
 ما هذا الاشتقاق باخذ الاشتقاق قد اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا  
 المقام ان تعريف المشتقات ربما يكون المخصوص منه تعريف مفهومها من حيث مفهومها  
 وربما يكون المخصوص تعريف حروفها التي تساويا كما اذا اراد تعريف الحيوان الذي  
 علم كونه حسيلا بوجه اخر من وجوه كالمحرك بالارادة ولا شك ان النسخ الاول يستلزم  
 تعريف هذا الاشتقاق دون الثاني وانما على تعيين نوع كونه تعريف ما هذا المعنى  
 كالوجود والنبوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حمله على مواطاة  
 فان العوارض المحدودة بالوجود على نوعين نوعين من جهة ان كل على الوجود مواطاة ونوع على  
 ذلك لكن يمكن ان يؤخذ بالقياس اليها محولا است عليه والتعريفات المذكورة لوجوده هذا

المقام من النسخ الاول ومشتق على كل انفيجه وفيه كذا اما اول افلا ان ما ذكره الشارح في  
 الجليل دليل المعذر الدال على ان كل تعريف مشتق تعريف لمبدأه فلما سلم الجواب بعض  
 تعريف المشتقات ليس تعريف لمبدأه كذا ذلك ما قد لنقصنا في قض ولا يندفع نقضه بان  
 التعريف المذكور في هذا المقام تعريف لمبدأه واما ثانيا فلان معروض المشتق ان كان مشتقا  
 لان من القسم الاول وسلكنا تعريف لمبدأه الاشتقاق بنوعه وان لم يكن والغرض ان  
 المصوب تعريف لم يصح جعله قسما من تعريف المشتق على ان قصد تعريف كنوان عن مثل  
 فوكلا ككس المحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثانيا فلان دليل المعذر ان افاد ان  
 تعريف المشتق بالاشتقاق تعريف لما هذا لما اخذ لم توجه على التافض ما ذكره المجيب في جواب  
 تعريف ما هذا المعرف بما هو مأخوذ من مافض التعريف بنفسه وان لم يفد ذلك لم يندفع  
 على دليله ما قد عليه من قوله فتعريف الوجود بالثابت العين تعريف كسفي للوجود  
 بثبوت العين لانه ان يكون تعريف الوجود بما يؤخذ من ثبوت العين لانه **قوله** وقيل  
 ما هذا كذا فالجواب ان الكاتب اذا سئل بما هو عن العناك لم يصح ان يدعي ان الكاتب في الجواب  
 مثلا اذا الكاتب في القياس الى المسئلة عند ولا يصح وفي حيز العرف في جواب ما هو  
 اذ لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكل المفعول على كونه من محليتين بكيفية  
 في جواب ما هو وبالكل المفعول على كونه من متعينين بكيفية في جواب ما هو لا تقاضاهما بالعرضية  
 في كيف والمفعول في جواب ما هو على التام في صفة وفيه ونوعه اذ في له عليه ان يكون  
 اما كسفي ففقط او كسفي لشيء فقط او كسفيهما معا فالاول هو الاول والا الثاني هو  
 الثاني والثالث هو الثالث وذلك على المدرس في صناعة المنطق فيله عدم صحة وفي حيز  
 العرف في جواب ما هو غير مسلم اذا انقم تسمى مطالبا الى كذا والاسم سواء كانا اسمين او  
 نعم هو جوابان وفي حيز الاسم في جواب ما هو على سبيل التوسيع والافطرار وبذلك يندفع نقض  
 استفاض تعريف الجنس اذا اراد بهما الوقوع من غير توسيع كما هو المتبادر عند الاطلاع  
 وفيه كذا لان مفهوم وقوع الدالة في جواب ما هو عدم صحة وقوع العرف فيه امدا جلي  
 حكم به الفطر ولا كونه خلافا بل محجة ويبراه عند مثلا انا سئل وقيل ما هذا مشير الى  
 فليس وجاب بان عن الجواب في نسب المفعول في الاما كرهه الا يدعي ان في حيزه افعاطون  
 القطعي اذ قال لم يرد دم ما رب العالمين واجاب بان ركب اقبل في حيزه الامن عند وقال



ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وقوله القوم قسما مطلب الماكد والدم فيه  
 بلا مية ولا اظنكم في مية تمت ان الفرح بان وقبح الرسم في جوابنا هو على سبيل التوضيح  
 والاضطرار منقذين للاعتراض فان هناك ليس محل الرسم ولا انه لا اضطرار فيها كمن فيه  
 ولا قد ينه على التجوز ايضا **قوله** واذا نذر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين  
 الوجه الاول ان يكون التعريف بمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهذا التعريف  
 صالح للجو اذا سئل من مفهوم المشتق وتفصيله وهو مفهوم المذكور والوجه الثاني  
 ان لا يكون التعريف بمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهو صالح لان كجاء اذا  
 سئل عما صدق عليه المشتق لا عن تفصيل مفهومه وسورم للمفهوم لا يعرف كما صدق عليه  
 المشتق كما نرى بعض النظمين في الكتاب من سوق كلام الشرع ثم زاد فقال لا يخفى عليك  
 ان هذا المشتق ليس تعريفًا للمشتق بكيفية بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح  
 وتعريف المشتق منقصر في القسم الاول فيتم كلام المعتذر من غير قصور ولا ريب عليه ما اورد  
 من النظر لانا لم نعلم ان تعريف كل مشتق تعريف لما صدق عليه بل لا فائدة في كونه تعريف  
 الكسلس بالتحريك بالارادة ولا كونه تعريف الكسلس بالكره الارادة قلنا هو تعريف  
 لما صدق عليه الكسلس للمفهوم الذي هو مع المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح الاستدلال به  
 تعريف الكسلس بالكره الارادة وكلام المعتذر نادى على ان هذا تعريف مفهوم المشتق  
 حيث قال مفهوم الموجه يشتمل على كسلس آه ولم تذكر ان ما صدق عليه كسلس متباين للمفهوم  
 وهو امر غير مفهوم من كزيد واقام كمن هذا الامر مفهوم ما لم يصح ان يكون التعريف  
 الجوى عليه كالتحريك بالارادة في قولك كسلس المتحرك بالارادة تعريف اذ في التعريف  
 ملزم الاسكان من المطلق الجواب ما ديد ثم منها اليه فبما خفي في موضع ولا فائدة في ان  
 الاستقار في التعريف المذكور ربما نفهم من لفظ الكسلس وهو مفهوم لا عمالا نفهم منه  
 كزيد ولذلك طبق النظم على ان التعريف لمفهوم المعروف لا لما صدق به عليه وما وجد  
 من فالنظم في ذلك سوى هذا القائل ولا ما صدق عليه كسلس هو هذا الجوان المتخفى  
 مثلاً وهو غير صالح لان كسلس على تقدير ملاحظة لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفه  
 لانفا المساواة المعبرة على ان الجوى سناً وأما ان السارح صرح بان هذا القسم تعريف  
 لما صدق عليه المشتق فيعلم اذ لو كان السارح على ان هذا المشتق تعريف لما صدق عليه

في

الا

المباي

يحيى من لم يجعله فها من تعريف المشتق ضرورة ان ما صدق عليه كسلس ليس مشتق ولم يعتبر فيه  
 هذا المشتق الذي فرض ان يكون السؤال عما صدق عليه المشتق بمبدأ المفهوم بمبدأ التعريف  
 بل كان ينبغي ان يعتبر بمبدأ ما صدق عليه بمبدأ فقولك بدل قوله ليس تعريفًا لكسلس  
 بالكتابة ليس تعريفًا لانسانه بالكتابة نعم قد صرح بان السؤال عنه في هذا المشتق هو ما  
 صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون معرّفًا وكذا ما اوردناه من انه لو قصد تعريف مفهوم  
 الكسلس يلزم تعريف الكسلس بالكره الارادة غير مسلم وانما يلزم هو ذكر لو كان المتحرك بالارادة  
 حدًا لمفهوم كسلس وليس كذلك بل هو سيم لخص وجه عن مفهوم كسلس فلهذا ان التعريف  
 لمفهوم المعروف سوا كان هذا او رسمًا لا ما صدق عليه مفهوم **قوله** تعريف الموجود  
 بما يمكن ان كبره ليس من قبيل الوجه الاول فيقول لا شك ان الكلام على تعريفه ان يكون  
 عرفي المعرفين من هذا التعريف واسئلة بيان كنه الموجه بما هو موضوع فان النزاع انما  
 وقع في بدلية كنهه وليس لغرض تصور افراد الموجودات بحيث يمتاز عن المعدوم وانما  
 ذكر لا كما في الاصل بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفه لوجه  
 غير ما عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعاً فالطابق للمقصود ان كل ما لا  
 الاول اخذ تعريف الموجه بما هو موجود في كون المكان اكبر غير محمول على الوضوح فقلل  
 اخذ في التعريف لو لم يمتنع المعروف ولم يمتنع كونه محمولاً عليه وفيه كذا اذا لا شبهة  
 على اهدان الموجهات كثره وان لكل نوح منها كنه على حد مثلاً للموجود الذي هو الانسان  
 كنه للموجود الذي هو الانسان كنه اخذ وليس للموجود الذي هو هذه الامور كنه واحد  
 نداد تعريف ولا شبهة ايضا ان للموجود مفهوم كل موجود من حام بالقياس الى افراده  
 والامر ان تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه هل كونه تعريفه ام لا لان حراما والامر  
 ان بعض النظم يسمونه بما يمكن ان كبره او بما يكون في علما او منفعلات وبعض اخذ  
 برواين وذكره في شمله على انه ورواين انهم ذهبوا الى انه لا مفهوم اخر فيه فلا يمكن تعريفه  
 ثم ان اراد بالتعريف على الوجه الثاني تعريف افراد المعروف فقد حرفت ان ذلك غير جائز  
 وان اراد بالتعريف الذي هو مفهوم المعروف فهو داخل في المنازع فيه فلم لا كونه ان يكون  
 عرفي المعروف ذلك وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وانت خبير بالمعروف  
 ان يبين صدق تعريفه على المعروف انما لم يكن ذلك بينا اذ يصح تعريفه عليه فنحن عدم صدق

صدق

١٢



تدبر على المعرف من غير موجب **قوله** فان لم يوجد ورد بدلا آت قيل هذا يدل على ان لا تضاف  
 بين النوع والمركب اما لا اعتبارا كما قد توضح الوضع في الزاد فان وضع النوع شخصي ووضع  
 المركب نوعي او للنفقات ومنها بالاجمال والتفصيل وكان الكا وبرا ومن هنا علم ان لا تضاف  
 بين العدم وسلبا لكون على تقدير ان يكون معناه ذلك وفيه كفا ذلك ان كلام السارح يدل على  
 ان لا تضاف بين النوع والمركب كما يدل على ذلك لو كان غيرا بوجوه قوله فان لم يوجد راجعا  
 الى اللفظ المراد في ليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المراد في قوله بل مراد في اللفظ المراد في  
 المراد في كماله ولا تضاف بين النوع والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناه واحدا  
 فان التباين بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم وسلبا لكون على ان ليس في الكتب  
 اعتبارا كما قد توضح في الزاد في قوله علم ان لا يمتنع فيه **قوله** بل يمنع كونه متصفا ايضا  
 قد ذهب جمع من اجل المتأخرين الى ان تنازع الفهم في كنه النوع ومنه ان تصور بالكنه وتسمي  
 السارح منها وانما قلنا ان التنازع في تعريف النوع وان المتصفا قطعا ما بيان ان التنازع  
 في تعريف النوع فقد مراننا واما بيان سقوط التنازع المذكور فلان النوع اذا كان اسما  
 خلقا استراجعا لا يكون له كنه في نفس الامر لا ذهابا ولا حاركا كما مر سببه وكنه فانه نفسه  
 اذ لم يوجد من مقتول وموجود حتى تصور ان تعان ما هو المتفق منه كنه النوع ووجه  
 ويكون وزانه وراى الكمال الذي لا يكون له في نفسه كمالا لا في نفسه فلا يكون ذاتا ولا في ذاتها  
 اذا تكلم بالكل ما هو فرد في نفس الامر يكون احد ما لا يكون له في ذاتها لا يكون شيئا منها  
 كنه النوع على ما ذهب اليه المتفقون لمن خلق التنازع لا وجه له في الخارج بله اجيب المذكور  
 في كتبهم سيما كما بالاشراق وسنقل بندها ولا في الذهن لان ما يحصل منه في الذهن ليس  
 من افان ضروري ان زيد مثلا ليس هو هو اياها في ذاتها وجودا كما انه ليس متوكفا على ذاتها  
 من حركة والمعل ما رايا ذلك بنه لم النوع من المحولات العقلية لا تتنازع الاستصحاب في ذلك  
 وطوله فيه فان قلت حقيقة الكمال في ذاته في ذاته وتلك في ذاته بالكل نوعا بالكل الذي يكون الكمال  
 بالكل في ذاته في ذاته في ذاته ولا كنه في ذلك بالكل الذي يكون في نفسه كمالا كما قد قلت  
 لم يريدوا بالكل المذكور ان نوعه الكمال حقيقة في نفس الامر اذ حقيقة ليس في ذاته كنه في تصور  
 ان يكون نوعه شيء لا يكون فيها بل ارادوا بان على تقدير كنه الكنه يكون الصلح في عا  
 طام اذا قلت الانسان نوع لان له راسا لم يرد بذلك في نوعه في نفس الامر بله يرد

النوع

لو كنه ذلك المعبر كان الانسان نوعا لا فاذن في كنه الكنه الكمال انما يكون على تقدير كنه ولا  
 انها على هذا التقدير وافق في نفس الامر فان قلت اذ لم يكن النوع موجودا في نفس الامر لم يكن  
 عارضا لما فيه فيها و لم يكن بين الامر النوع والمعدوم فرق قلت لان انتفاء الفرق بينهما  
 اذا لم يكون مفهوم النوع متخذا معناه لعل مكان موضوعا او لم يكن كنه كنه كان معدوما لا يقال  
 يلزم على ما ذكرتم ان لا يصدق حمل النوع على الاما فيه لان صدق حمل العوارض ابي بالصدق قيام  
 مبدأ الحق لا كونه في كنه لان لا يصدق بل قد يكون قابلا بكماله في زيد متحرك وقد لا يكون كنه في زيد  
 موضوع والتغير في ذاته و سيجد لهذا ان يصدق كنه في كنه **قوله** وانما مفهوم نفسه لا قبله لا يخفى  
 ان نفي النوع هو الا وجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع ان لا يصدق  
 عليه انه خديم فالمراد بالوجود والعدم هما شي المتغيرات كما استرنا اليه في فخر الحق كنه وفيه  
 لانه ان اراد ان الا وجود كنه في النوع صادق على زيد فهو مسلم لكن لان ان بعض النوع و  
 وان اراد ان الا وجود كنه في النوع صادق على كنه في كنه اذ معناه بالعارضة بانه و  
 وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة **قوله** هذا الدليل سلم ان يكون النوع وجودا  
 ممنوعا اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان النوع وجودا في واحد كنه على الاشياء واما ان هذا الحكم  
 صادق وان الوجود زائد على كل ما يكل هو على كنه اذا حمل على النوع يكون له وجود آخر فلا بد  
 له على ذلك كما لا يخفى **قوله** واجواب ان الزاد انما يقع فيها هو من النوع آية كنه بل وان  
 تقع الزاد في العدم وما سببا اذا اعتد وجودا كما ذهب اليه جمع من المتكلمين وشذوذة من  
 تابعي المشايخ فلا يلزم من كون النوع معقولا ان لا يقع الزاد فيه **قوله** لا دخل له  
 في الاستدلال لانه قوله قيل لو كان مفهوم العدم متعديا الى كنه رتبة لان كل خديم في  
 رفع وجود خاص واخصا رتبة بين النوع الخاص ورفع ضروري واما في الجواز ان ينفعنا  
 بالعدم كنه اخر فهو لا يصدق الكمال هو النوع الخاص ورفع كمالا بذهب على ذي مسك في قوله  
 قبل هذا الحكم ليس هو لغير المتفق في هذا المقام فان الموضع بها حصر في النوع ورفع النوع  
 عند الحكم لا رفع وجود خاص كنه لا ينافي انما قد يوجد آخر كمالا كنه قلنا هذا تروبا حرا  
 فلا بد ان يثبت الخط من اخذ مقومة اخرى اما وضع العدم او كونه كنه المنصوص هو كنه بين  
 النوع وسلب النوع بالكله لا سلب وجود خاص فلا استدراك على من اخذ المقدم الاول و  
 وفيه كنه اذ لا ينافي ان الغرض منها حصر في الوجود ورفع الوجود كنه بالكلية كيف والكلام

لان

كون



على تقدير كون الوجود والعدم مستندين بالاشتراك في اللفظ وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستقلا  
 في احد معانيه قطعا ولا يكون استعماله في شئ من هاتين اكثر من شئ واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم  
 جميع معانيه وليست نحوي بان ائامد وعاده على تقدير ان يكون كل منهما مستقلا لفظا الى ان  
 كل بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود اهدا وكل بان ذلك خبر مخبر مع انه في غاية الكفاية  
 كما لا يخفى **قوله** فانما وجد زيد بوجه آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس بوجوده او وجوده اياها  
 وكذا بان معدوم بعدم اياها خبر مسلم لان زيدا على كلا التقديرين لا يخفى عن الوجود اياها  
 ورفع سلبه ففناه **قوله** لان الساقض لا يخفى الا بين منتهى من آه قيل فيه كث  
 وهو ان العدم نقض الوجود لانه رفعه ورفع كل شئ فنقض له فيكون العدم لان كون احد الطرفين  
 نقضا للاخر يستلزم كون الاخر نقضا له ثم ان عدم العدم ايضا فنقض للعدم لانه رفعه فله  
 ثبت له نقضا ان الوجود وعدم العدم وليس لانه هو الاول بعينه كما تقدم لان تصور الثاني  
 موقوف على تصور العدم كذا في الوجود وجه النفي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى  
 سلب الوجود فيكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقضا لهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة  
 الاله المحيوي وليست نقضا للسالبة بله نقضا لهذا الاعتبار وهو الوجود الذي هو في قوة الموجبة  
 وانما اخذ في ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحيوي فنقض هذا الاعتبار  
 عدم العدم الذي هو في قوة السالبة المحيوي وكون الوجود الذي في قوة الموجبة وذا كان  
 اذ قوله فليس صرح بعدم العدم نقضا له لانه في قوة السالبة المحيوي غير مسلم فانه على ما في  
 في قوة رفع النفي السالبة كقولك ليس لزيد انسان فيكون في قوة الوجود في قوة الوجود  
 وكل بان العدم نقضه وانما كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة لانه في قوة رفع  
 الموجبة السالبة المحيوي كما لا يخفى على ان السالبة لو وضع موضع عدم رفع الوجود ونقول لنقض  
 الوجود ورفع رفعه لا يمتنع بان المحيوي كره وايضا اذا جري بالدليل المذكور في نقضا بان  
 نقول السالبة بمعنى الموجبة لانه رفعه ورفع كل شئ فنقضه فيكون الموجبة نقضا للسالبة لان كون  
 احد الطرفين نقضا للاخر يستلزم كون الاخر نقضا له في سلب السالبة ايضا فنقض لانه رفعه  
 فقد ثبت له نقضا ان الموجبة وسلب السالبة وليس لانه هو الاول بعينه لان تصور الثاني  
 موقوف على تصور السلب كذا في الاول لانه يندفع عن هذه السوال بمثل ما ذكره في الشرح في هذا  
 النفي منقوع وانما ثبت ان النفي مقدم على ان نقض الشئ كما كان مقفرا برفعه كان

شئ

الوجود نقضا

لا

الشأن

منه

منه في غاية ملائحته لكون احد جانبي الفعل ويكون الاخر في غاية مثل ان يكون السالبة رفعها  
 للموجبة والموجبة منقوبة بها والاشتماع ان يكون شئ زيدا في رفعه لا يكون الموجبة رفعها  
 للسالبة فلم يكن نقضا لاهذا المعنى لكن كما كانت نقضا للسالبة اثنى رفعها لانه في غاية  
 اطلاق اسم نقض السالبة عليها اطلاقا لا اسم الا لازم على الملزوم في سماعها ما صرح به شارح الرسالة  
 الشريفة في هذا المذهب ان الساقض لا يكون الا بين منتهى من شئ وان رفع المنقوض  
 الواحد واحد وان في المورد كون احد المنقوضين نقضا للاخر يستلزم كون الاخر نقضا ل  
 منقوض اذ نقض الشئ على ما ذكره من تعريف النفي هو رفعه ومن المنع ان يكون كل من السلبين  
 النفيين رفعاً للاخر فيم قد يطلق النفي على المرفوع في سماعه وليس الكلام في ذلك في الكلام فاما  
 هو النفي حقيقة **قوله** لان ان مفهوم العدم واحد قيل قد استدل على ذلك المعنى بعدم  
 ثبات السلب بين وانما كما هو المشهور بان سلب في ان ينقله ويورثه عليه المنع ان قيل المنع  
 والا فتنقله وانما قول لو كان السلب خصوصية سوى الاضا في الاما هو سلب لم يكن نقضا  
 ليجوز العقل فلو انما رفع عنها تخلف خصوصية سلبية اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون نقض  
 منقوضا وذلك مما يرفع التناقض بينهما وهذا هو هناك نظره فيق وهو ان يقال ان اردتم ان  
 مفهوم السلب المطلق احد واحد فذلك ليس نقضا للوجود لانه ايضا في مفهوم احد  
 بله نقضا لسلب الوجود وان اردتم انما مفهوم العدم الذي يقض الوجود فنمحق و  
 والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب محض في مفهوم خاص هو الوجود ولو كان نقضا  
 السلب بين وانما بل الوجود المضاف في البر لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى  
 الوجود وان اضيف ظاهرا لغيره اذ لا معنى لسلب الما به في ذاته من دون اعتبار ثبوتها  
 في نفسها او لغيرها او ثبوت خبرها لانه سلب في اي مفهوم اضيف اليه بالكتبة معناه في  
 الوجود فهو يتنقض الوجود فاما تحاده بدل على اتحاد الاله لا نقول به ان ذلك ممكن  
 الا براد باقي كماله لانه لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلب بذواتها بل بالوجود  
 التي من مضاهيهما وفيه بحث الحاشي ولا غلظت كحيز العقل فلو الواقع عن النقيض  
 على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضا في الاله هو سلب له منقوع وانما يكون  
 كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية بين الثبوت للسلب تصور لانه تصور لم لا يكون  
 ان يكون كذلك وانما ثانيا فلان معنى خلو الواقع من النقيض هو ان يكذب فيه كلاما وهذا

متعدد والم يلزم



مخصوص بالتعريف او اما المزدون فيقبضه الذي كلامنا فيه كالبوجود والعدم فلا يجوز ان  
 يراد بخلو الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات لا يوصف بالصدق والكذب فان اراد  
 بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع فاشنع ذلك مسمى الاركان المتناهي  
 واللامتناهي معدومان وكذا الوجود والعدم واشكال ذلك كثيرة وان اراد بخلو الواقع  
 عنهما معنى آخر فلا بد من تنبيه ليتبين حاله وانما ثلث ثلاثة ان اراد بقوله لا معنى  
 للمهية في ذاتها انه لا معنى لان الحكم بسلب المهية ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه  
 من الوجود الذي ذكرنا يرد عليه اذ ليس الكلام في ذلك بل في اضافة السلب الى  
 المهية وان اراد من عدم السلب اذ الخلف الى المهية ومثال مثلا سلب الوجود  
 لم يكن لذلك التركيب الاضافي معنى بخلاف ما اذا اضيف الى الوجود وبالسلب الوجود  
 فغير مسلم كيف والعلامة الجارية قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب في الاضد  
 الى الوجود من عدم حاصل من عدم اخر في غاية البعد عنه **قول** لا سلم الاشتراك في مطلق  
 السلب من اشتراك السلب خروج عن الانصاف اذ لو كان الوجود نفس المهية  
 لكان العدم رفعها في انهما يكون عدم كل ما به في معنى كلمة النفي مضاهيها كالاشارة  
 والافس فلا محالة يكون معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا استدلل المحقق  
 بوحدة العدم على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات في معنى  
 كلمة النفي اتحاد مفهوم الوجود وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو  
 ممنوع بل نقيضه هو المقبول المطلق المشترك **قول** والمقصود انه لا يلزم قبل العرض  
 اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكرنا من شمول المقسم لاقامة كاف في اثباته ولا يضر  
 عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه العوارض  
 بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى بعض افراد الجواهر والعرض دون  
 وجود البعض الآخر منها فيجب تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن للوجود الجواهر  
 ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم لثباته هذا  
 توجيه كلام الشارع فان تلك الوجودات ليست افراد المقيد القسم ان الممكن بل هي  
 مضافة الى افراد المقيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد للمقدمة العالمية بان المقسم لا يلزم شموله  
 بجميع افراد المقيد يجوز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم وفيه كفاية اذ لا يلزم ان العرض

اشتركا بين جميع المعنويات بل الغرض اشتراكه بين جميع الموضوعات كما صرح به الشارع بقوله  
 استدلل على ان العرض مفهوم واحد مشترك بين جميع الموضوعات وكيف يكون العرض اشتراك  
 بين جميع الموضوعات وقولنا في ذلك من ذلك من ذلك كقولنا لا يلزم بالوجود لا يلزم الاشتراك  
 منها بل يلزم الاشتراك بين الموضوعات ولا يلزم ان شمول المقسم لا يسميه كما في اثباته للافتقار  
 الذي ابداه في حواشيها القديمة والهاوية في هذا القائل في فائدة من الكليد وقد اورد  
 بهما في توجيه السؤال ولا يلزم ان هذا لا يصلح توحيها الكلام في ذلك بل كلام السارح صرح في  
 هذا حيث جعل العرض اول الاسرار الوجودية بين الموجودات وصرح بهما بان المقسم هو العرض  
 وافراد الممكن قيد القسم ومن البين ان افراد الممكن لا يحل على العرض مواطاة فاداكم يجوز  
 عموم قيد المقسم الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو العرض لا يستقيم حله على العرض فكم  
 المحل فكم لا يلزم اشتراك العرض بين الموجودات ولم يشر اشتراكها كسب كل مواطاة  
 حكم منها كون عموم قيد المقسم من المقسم ولم يشر عموم كسب كل المذكور ولا نافي ذلك  
 صحة تشبيهه بمثال الجوان والابيض كما لا يخفى قال بعض الفضلاء اذ اثبت ان المقسم كسب  
 ان يكون مشتركا بين جميع اقسام المقسم المقسم له وهو ان العرض مشترك بين جميع  
 افراد الاقسام التي هي الممكن الموجود والحي هو العرض والعرض الموجود فلا يلزم ورو  
 السؤال في سواء اراد بالسلب بالمقسم قبل او بعد المقسم ولما ريد بالمقسم ما ذكر  
 او بعد قيد المقسم لم يكن المقسم المذكور في السؤال واراد على مقدمة من معدن الدليل لثبوت  
 ان المقسم المستدل بالاقسام في المقدمة القائمة بان امور والعصم ان يكون مشتركا  
 بين اقسام الاقسام حقيقة لا قيودا وفيه كفاية اذ كون ان يكون العرض مشتركا معنويا  
 بين الواجب وبين افراد الممكن دون بعض اخر منها فان وجود يكون كفاية اخرى  
 كون جميع افراد المقسم بعض افراد الممكن ولا يلزم من اشتراك العرض بهذا المعنى بين جميع  
 افراد المقسم اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو المطلوب فلو كلف المقسم بغير التقيد  
 لم يثبت اشتراك العرض بين الجميع فظهر ان ما في السبحة غير مقسمة بعد **قول** فلان كسب  
 لا بد من الاشارة الى البسيط قبل لا يكون انما على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يتقبل منفعلة  
 لا يلزم الاشارة الى البسيط فان المركب من المتشعب ذمنا وفارجا وفيه كفاية اذ التركيب  
 بدون كفاية من العرض مستغنى فان يكون متغيا ذمنا وفارجا لا يكون مركبا قطعا و

اشارة

في بيان الوجود



واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم انتهائه الى السبب نفقا على من يدعي لزوم انتهائه الى المركب فلا  
 تغفل **قوله** لان السبب مبداء المركب قبل ما يقع كون السبب كمنع مبداء للمركب  
 مطلقا الى ان تقوم حيلها اليها فان العذر الله وري هو ان المركب لا بد له من اجزاء متقوم  
 هو بها ولما انتهت الى ما ليس بمركب فليس بينها وبينه واكثره لا بد منها من الواحد العددي  
 لاسيما الواحد كمنع كوازي استماله على اعداد اشد وهكذا اكثر من افراد الانسان لا بد منها من  
 الانسان الواحد مستعمل على اعداد اشد لا يكون انسانا وكذا كون كل واحد من تلك الاعداد ايضا مستعمل على اعداد  
 لا يكون من نوع تلك الاعداد هكذا الى غير انتهائه فلا بد ان يمسك ببرهان النطيق اقول كبر  
 هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء فان كان له شي منها بسببها فهو السبب والاكانت له  
 اجزاء متناهيته لكل واحد منها مركب من اجزاء مركبة وان لو حفظ تلك الاجزاء باسرها بمجملة  
 وتذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر حكمه حكم الاول فمن اين يحصل  
 واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر من تركيبه بحزم العقل باشتاع حصولها فطحا نعم  
 اذا سئل عن جز مركب معين منها قبل هو مركب معين آخر واذا سئل عن جز هذا المركب  
 قبل هو مركب معين ثالث وهكذا ولا كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى  
 حصرها بهذا الوجه ولم يظهر الخلف عنده ولم حكمه باشتاع هذا الطريق وهذا البرهان  
 واظهر من برهان النطيق كما لا يخفى على الواقف لهما ملاكون الاستدلال به اولى من الاستدلال  
 بهذا **قوله** ان اقتضى قيل لتأكل ان تقول لم لا كوزان يتنفس النسيبة بالنسيبة الى  
 بعض الامنيات والحيات بالنسيبة الى بعض اخرى والعروض بالنسيبة الى اخرى فانه ليس  
 واحدا حقيقيا لا يتصور فيه اقصاء الامور المتغايرة والحوادث ان هذا على تقدير التوهم  
 غير جائز لان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه يكون اولا بالنسيبة الى  
 ما هو ذاته له فلا يكون متواطيا حيث وفيه كثرة فلا يتم ان المتواطى لا يختلف بالذاتية  
 والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شيئا من الذاتيات متواطيا اذ الجنس عرض للفصل والنوع  
 والفصل للخاصة **قوله** وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا قيل لا يخفى ان متبعي المعنوم  
 الواحد لا يختلف عنه سواء كان متواطيا بالنسبة لافراد او مثلكا وفيه كثرة اذا اقتضى  
 ان يكون بشرط حصوله في ضمن افرادة وحصوله في ضمنها كلف بالاولوية او الاشدية او  
 الاقدمية كالحق في موضعه وصرح به العلامة المحقق في خواصه على شرح المطالع قوله نفس

المشكك بعضهم فس ان كان التفاوت داخل في مفهوم اللفظ كان مستركا وان كان خارجا  
 كان مفهوم اللفظ وموافقا للمعنى حاصل في الكل على سواء اذ لا اعتبار بذلك كانه قد يكون  
 متواطيا واجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهوم اللفظ وقوله على افرادة وحصوله  
 فيها فاعلم ان شيئا من ذلك متطابقا لما ليس فيه هذا التقا وتسمى الجائز ان يختلف اقتضايا كجب  
 اختلاف شرط الاقتضا مثلا يقتضي بشرط الحصول الشد يد مالا يقتضيه بشرط الحصول الضعيف  
**قوله** الوجود ان لم يكن متساويا كحصوله في اياها لزم فروجه عنها من الملائمة منقولة  
 وانما يلزم خروج الوجه عن الماهية ان لو كان الوجه محولا لشيئا بالمتواطاة ولم يكن متساويا  
 الحصول فيها والفرق بين المجموع بالمتواطاة وغيره ان الاول ليس له حصول في اذا فاكب  
 نفس الامر لا كان معناه فيه فلا سقوطا خلافا حصوله ولا يتساوي حصوله فيها كسب  
 نفس امره بالسواء والاختلاف هناك بوجه آخر كخفة كلاف غير المجموع فان له  
 حصولا في كلفه وكوزان كلف في الحصول با هذا الوجه المذكور في التشكيك **قوله** واقوي  
 ما ذكر في قبل السلك اما بالاولوية والاقدمية والاشدية والذاتية والنقصان لما  
 استقام الاولين في الذاتيات فلا استواء نسبتا لما لا يجمع ما هو ذاته له ولا يخفى ان لا يتوجه  
 عليه النقصان بالعارض فيكون كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون معتق ذاتا او اقدم  
 بان يكون انفا فيه على انصاف للخرية ولا يجري مثل ذلك في الذات وهو كيف في الذاتيات  
 غير مجعولة ولما استقام الاخير من فلا ان الاشد والازيل ما ان يستعمل على شيء ليس الاضعف  
 والانتقيل ولا وعلى ان لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في اياه او لا  
 وعلى الاول لا يكون الاضعف والانتقيل من تلك اياه ضرورة ان استقام اياه معتبرا بانفا فيه  
 وعلى الثاني لا يكون الاضلال في ذاتها بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقص  
 بالعارض لا يتاثر بهما انفا لاذ فيه على التقديرين لا يلزم خلاف المفروض وفيه حجب  
 اذا استواء نسبتا لما لا في قام وعلى الكلام الا انه يلزم استواء نسبتا لما هو  
 حجب ان يكون متواطيا ولا يلزم ذلك حتى جاز كونه متساويا ولو سلم استواء نسبتا لهما كلف  
 ذلك في نوع جميع اقسام السلك عنه اذ في كل قسم منها بعينه اقل من النسبة والعجب ان  
 نفس هذا ينفي الاولين وعدم جريان العلية في الذاتيات ايضا ثم لا بد انهم قد علموا بان  
 ما لم يصير جوازا لم يعلمنا وكما ان الاشد مثلا مشتمل على امرنا يد غير معتبر في مفهومه

داخل

الذاتية



بل معتبر في حصوله في اذنا ولا ثم ان لا يكون بينهما وبين الاضعف في اختلاف فان الاختلاف  
 المعبر عنه العقول بالسكن ليس لانه حصوله في الاذنا وكما نعلمه عن تحقيق ايقاف وهو حاصل  
 هناك لانه نفسهم من حيث اذا كان منسوبهما واحدا لم يكن بينهما اختلاف ولان ان في الوضعية  
 على القدر لا في المزمع خلاف في الموضع ان الاختلاف في عارض معين هو المتعلق  
 بالسكن والقدر لا في المزمع ان لا يكون الزايد معتبرا فيه فلم يكن في نفس الاختلاف في كذا الزايد  
 بعينه **قوله** وهو منقوض بالعارض قال بعض الفضلاء في اختلاف في الزايد في كذا كسب الشدة  
 والضعف مثلا لو وجب بعد صفة تلك الافراد بقاء افعال ان اضعف لذلك الاختلاف في جوانب  
 لا وجب خلاف العارض في الزايد بعد بقاء افعال ان منقوض فذلك الاختلاف في جوانب  
 ملزم ان يكون ذلك العارض ايضا شكلا والتفرقة بان الاختلاف في صورة الزايد يكون مستندا  
 اليه في صورة العارض كوزا استنادا الى معروفه كمن وكل ان الاختلاف في الافراد  
 يجوز ان يستند الى حصوله ان كان الزايد جسا لا في الزايد والاختلاف ان كان نوعيا او ضلاليا كما  
 ان الاختلاف في العوارض بالشك في اذنا استند الى ذات معروفاتها لا الى انفسها ويكفي  
 اذا حصل الاستدلال ان الزايد لو كان في بعض الافراد شديدا وفي بعضه ضعيفا مثلام لم يكن معنى  
 واحدا فيها اذا الشديدا لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا متوقفا بالشك في جملتهم بل  
 يكون في كل منهما معنى آخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان العارض شديدا في نوع ومنهجا  
 في نوع اخر لم يكن معنى واحدا فيها فلم يكن معنى واحدا متوقفا بالسكن فيهما وليس الكلام في ان  
 سبب الاختلاف يكون ما قاله ولا ان الاختلاف في بواسطة اقتضاء الزايد بل في ان اختلاف  
 مستلزم لتعدد بواسطة ان الاختلاف في الوجود وفي هذا المجال لما ذكره اصلا والعارض  
 عن هذا صغى وبين ان الزايد بما قال لا يكون متوقفا بالسكن فتعقوب قد حرفت بما نقلناه انفا  
 عن العلامة المحقق ان الاختلاف في المعبر عنه الشك في رابع الى وقولهم في حصوله في اذنا  
 فان لا بد ان يكون للمعبر عنه حصوله في اذنا ثم حصوله في اذنا كسب ليس الامر بمنع لانه  
 محمول على مواظمة وذلك مقتضى اتحاد معرفة في موضعهم والمحمول ان حيث اتحد لا يمكن  
 حصول احد في الاخر بل كحسب الشئ بنفسه من غير اخذ معه فان القوم قد باخذوا به هذا  
 الوجه ويشتق احكامه مثل المتقنون اما به لا يخرج في نفس الامر عن الوجود والعدم وسى في  
 نفس الامر لا موصوفة ولا معدومة وافضل الشئ بهذا الوجه قد سيج الاخبار الذي في فاذا اخذت الافراد

بذواتها ولم يؤخذ معها جبرها كذا العقل محروا عن الكل المسكن ثم بعض له الكل المذكور اما  
 بعرضه مبداء الا في الكا ربح ان كان له مبداء فيه كالا سوس فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يؤخذ  
 معه غيره كان عاريا عن الاسوس في هذا الامر به ثم بعض له الاسوس بواسطة السواوله واما  
 باعتبار فانه عاريا معها بان كان مبداه من الاعتبار بآلة الموصوف والمعدوم فان الوجود والعدم  
 من الاعتبار بالمتفرقة والوجود هو كما به لا وجود بل معتبر معها الوجود كما ان المعدوم معتبر  
 معه العدم ولما امتنع حصول الزايد في الزايد بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر في الزايد بنفسها  
 لم يكن في هذا الامر عاريا عن الزايد لم يكن للزايد حصول فيه اصلا لا كسب نفس الامر ولا كسب  
 الاعتبار الذي فلا يتصور اصلا في حصوله فيه بخلاف العارض فانه له حصول في اذنا بهذا  
 الوجه قطعا وكذا اختلاف في هذا الحصول باحد الوجهين المعبر عنه الشك في فان قلت ان لم يكن  
 في الزايد حصول في اذنا لا يتصور استواء حصوله فيهما كما لا يتصور اختلاف حصوله فيهما قلت  
 اريد باستواء الحصول عدم اصلا في وذلك قد يكون بانتهاء الحصول كذا الزايد وقد يكون  
 محققا وانتهاء الاختلاف في كذا العرضا المتواظمة **قوله** الاختلاف في كمال والنقصان سفس  
 اما جنة انا علم ان الطول والكثرة ناهية عن جميع امد حاضرا في كان يقال ان اذرا عان طول القبا  
 الى ذراع واحد وان كان قصيرا بالنسبة الى ناهية اذرع والعسرة كثر بالنسبة الى كثر وان كانت  
 قليلة بالنسبة الى اناية وانما غير اضا في كان براد الطول الامتداد والميز وضا ولا او الطول  
 الامتداد او بالكثرة المجمع مما لوحدات فان اراد ان الاختلاف في كمال والنقصان في الطول  
 الغير الاضا في فهم لظهور ليس لها اصلا في فيه وان اراد ان الاختلاف في بها في الطول  
 الاضا في فهم لم يكن لان اية بما بهت اذراع بل هو عارض من محارضا قال الشيخ في فصل  
 خواص الكم من قاطع غير يكس الشفا بعد ما حقق ان لا تقاضا فيه وكذا كس ليس به طبيعة  
 تنقص واستنداد ولا تنقص وازداد ولشئ في هذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص  
 من كمية ولكن ان كمية لا تكون اشد وازيد في ان كمية من اذرع مشاركة بها فلا تلتد اشد  
 من ثلثة ولا اربعة اشد من اربعة ولا خط اشد من خط اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط  
 آخر وان كان من حيث ان يجمع الاضا في ازيد منه اذ الطول الاضا في ثم قال والفرق بين هذا  
 الاسد والازيد وبين الاسد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشأ  
 فيه الاشكال حاصل وزياد والاشد والازيد الذي يمنع لا يمكن في ذلك وقال في الفصل السابق



عليه واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة ضرورة العدد وكذا القول في ما  
ما شابه ذلك **قول** وانت جدير بان امدحى ليس الا ان الوجود المطلق المشترك في زيد لم يجر  
الغالب هذا العقول ان الدخول في الوجود الكافي زيد بل اراد ان يبينه على ان بعض  
الدلائل العامة على ان الوجود المطلق لا يدل على زيادة الوجهات الخاصة التي انشأ العقول  
وبعضها يدل على زيادتها ولهذا ذكرنا كل واحد من الادلة المذكورة من اثبات القسمين **قول**  
اسات ان الوجود امر وراه اما جهة والوجه المطلق وحصة آفة قال بعض الفضلاء ان  
في اقل الوجود الى ليس الوجه المطلق طبيعة فوجبة لا على ما هو كذا امور متخالفة  
كما يوافق كنه علمه الخفوق لا تصافا بل وانما هي الامتيازات المتخالفة فان الوجه الواحد يستغن  
عن العلم ووجود الممكن محتاج الى ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الوجود لا بد  
ان يكون في موجود ما امر وراه الكثرة والالكان الوجه امتوا ففة اما جهة اذا لكل بالعكس  
لا جهة فوجبة كنه علمه في المطلق واذا ثبت في مام الوجه وراه الكثرة فقد ثبت في كل  
موضع الوجه الخاص وراه الكثرة لا يبرهن لا تعرف بين موجود وموجود بثبوت ذلك لا بد  
وعدمه وفيه كنه اما اول فلان ذلك معاد من على المطلق فاذا استدلل على ان الوجود افرا لانه اما  
ان لا افرا موجود في متخالفة اللوازم في لا يعلم ان الوجود فراه كيف سلم ان لا افرا  
متخالفة اللوازم فيها واما ثانيا فلان لا علم ان المستغنى عن السبب والاحتياج اليه هو الوجود  
الوجه والممكن فان المستغنى عن السبب والاحتياج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما  
لان امر على انشراح كمدت الاشياء الله واما ثانيا فلان لو كانت للوجود افرا في اما بيا لانا  
ثبوت في الوجود للماه في ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء لا يمتنع على ثبوت الاخر كونه  
لا ثبوت قبل وجوده في ولا يخلص عن هذا باختيار ان الوجود الذي في الامة معزم على  
عرف الوجود الكافي لانا على ان الوجود الكافي يوجب لا يذو الذين لان الدليل المذكور  
جارية ثبوت الوجه الذي لا يلزم ان يكون له قبل ثبوتها في الذين ثبوت اخر **قول**  
سبي ان الوجود ممكن سئل ان مفهوم الوجه المستغنى عن الوجود ليس مقولا بالمكان  
بالعكس الا في ان لا يلزم ان يكون افرا ومعرضه ل نعم الوجود بمعنى الوجود مقول  
بالمكان بالعكس الوجود **قول** لانا لان ان العقل هو الوجود في الذين قبل فيه  
خطا في مودع فوظيفة الاثبات لا المنع وهو كنه ليس هذا المنع في كثير من النسخ والاطلام

ما قبله كما لا يخفى والتعبان حكما اما في الخارج فقط واما في الذين فلان العقل المستند العقل  
تفقد **قول** بعد ان يتم مقدمتان قيل لا اسند ما في ذلك على القائل لانه قال هذا الدليل لو لم  
لدل ونوقف تمامه على المقدمات لا مقدم في صحة ما ادعاه وانما كان اسندا لا لواجب بعد تمام  
الامدتين وفيه كنه اذ تمام هذا الدليل بعد في مقدمته واستجابه للشرايط المعقولة في اثباته  
هذا الضرب من الشك لان في المقدمات التي ان يتوقف اثباته بان الوجهات الخاصة عليها  
ليست بينهما فان مقدمتي الدليل هما ان اما بينه واهرا في معقوله والوجود في معقوله وشرايط هذا  
الضرب من الشك التي هي الامور المتعلقة المعقولة في اثباته ومن البين ان كنه في الوجود في  
اما مام ومعلوم في الوجه المتماثل في ما عدل يستلزمها لا بد من ان تصدق هذا الدليل فيما لا يوجب له  
اصلا كما قال اما مام واجزا في معقوله واللائحة في معقوله فتمام هذا الدليل ليس مقوفا  
على ان يكون للوجود في وراه الكثرة ولا على ان هذا الفرض معلوم لنا بوجه مما في ما عدل فظهر  
ان الدليل المذكور يبرهن بدون ما يثبت المقدمات فلا يكون تعديدا بوجه متضمنا في حدتها  
**قول** الثاني ان هذا الفرض معلوم لنا اما بالكثرة او بوجه مما في من جميع ما تدل قبل على  
التعدي بدين كنه ان يكون مطلقا لنا ولا نعلم ان معلوم اما على اننا فلانا اذا تصورنا الانسان  
بالضاحك فانا علمناه بوجه مما في من جميع ما عدل ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق كنه في  
الانسان معلوما وربما لم يعلم ان الشيء المعلوم بوجه العكس معلوم بجهلنا بان ما علمناه بوجه  
العكس بعينه هو الحيوان الناطق نعم اما ثبت على هذا التعدي بالمخارج بين تلك اما بينه وذلك  
الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكثرة ولم نعلم ان كنه في ما يكون معلوما بجهله  
فخذ تصور شيء ولا نعلم ان معلوم بالكثرة اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم ان كنه الانسان  
فاما نشك في كونه معلوما بالكثرة لجهلنا بان الكمال هو كنه الانسان في من من عندنا ان يكون  
وجاه من وجهه على هذا فلا نعلم ان كنه الانسان في من معلوم لنا عند العقل في مثل الذي ان  
ان يكون معلوما لنا ولا نعلم ان هو فلا كنه لنا العلم بمخارج ب نعم لو علمنا ان ذلك كنه لا  
لان في ذلك ولعل هذا مرد الشك ولا يثبت في ذلك في السند الاول كما لا يخفى بل غاية  
التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي يثبت به في العقل في ما عدل ولا يخفى ما فيه من الدكاكة  
والنقص وكما ان يقال لا يلزم من ثبوت ففة على المقدمات ان لا يتوقف على غير ما قيد في  
الابرار على تعدي كونه متعلقا بالكثرة اذ يتم بانفهام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنه في العلم



في التعديب الآخر فانه لا يدل على الخط بعد العلم اصلا وفيه كذا اذ قد حكم الشارع بان اجراء  
 هذا الدليل في الوجود الخاص يتوقف على العلم بالوجود الخاص ما بالكلية او بوجوه متناهية  
 عدده وذلك لان اجراءه فيه بان يقال انما هو واجزا ومعلومة والوجود الخاص ليس معلوم  
 واكمل ان يتوقف على العلم بالوجود الخاص بالوجه المتناهي اذ لو لم يعلم كذا لم يكن  
 من الحكم بان ليس معلوما لو ان كونه معلوما ولم يعلم انه هو ولم يعلم بان معلومة الشيء مستلزم  
 لمعلومة الشيء عليه ما ذكره من ان يكون معلوما لما على التعديب بان لم يعلم انه معلوم  
 وفي قوله وفي هذا فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا الا بالعلم اذا دعوى ان العلم  
 بخباير الوجود الخاص للماهيات من هذا الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجوه بحيث  
 نتاخر عما عدل لان العلم بكنه الوجود مستلزم للعلم بمفاهيمها لئلا يتوقف عليه ما ذكره من وجوه  
 كون الوجود معلوما بالكلية ولا يعلم المتعارف **قوله** بالكلية او بوجوه متناهية كذا على آية قوله معنى  
 تصور الشيء بالكلية ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والنسب بالوجه ان لا يكون متمثلا  
 بل بالصدق عليه كمن يتوجه به النفس الى ما يصدق هو عليه فالمرأة والمرء في الاول متحدان  
 بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وكنتي ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاته له  
 اوقات لا اقوي من اتحاد بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات الثاني اتحاد بالعرض  
 اذ معدا قاذ ذلك الاتحاد وهو مشترك بين الذاتات والوجودات الا ان معدا قاذ كل منهما مختلف  
 فاذا وجد في من الماهية في اتحاد كان ذاتية موجودة فيه بالذات وخصيصة موجودة فيه  
 بالعرض فان الوجود العارض للماهية هو في نفسه ليس عارضا للعرض فانه مقابله كسبب  
 والجعل نعم لعل له وارتباطه فيضعف بالاكثار بوجوه ما نظره ما في اتحاد العنق والنتج مثلا  
 من حسب عارض اليباض وكما ان وجود الماهية في اتحاد في نفس الوجودية بالعرض كذا هو وجود  
 خصيصة في نفس الوجود اذا التفتت النفس الى الوجود لا في ذاتها كذا يتنطق بغيرها في نفسها  
 في الوجود بان وفيه كذا اما لان المقبول كقولك كمن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم  
 بنباتة من العلم المتمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لا يمكن التوجه اليه لا بالعرض الصادق  
 عليه ولا بغيره لا مستانج التوجه الى الجوهل واما ما بنا فلان الوجود كذا كذا لو كان مقابلا للانسان  
 مثلا في الماهية والجعل في اتحاد لم يكن فيه فلا يعلم ان تعالى احد ما هو عين الآخر فيه بناء  
 على حقيقة حمل المواخاة ولو كان سببا لظهور ما في العنق والنتج من العلاقة والارتباط لا استقام

ع

هو متناهي بغير الاشتقاق به  
 صفة او اعتبار لا مفهوم  
 الماهية مطلق ان في

بذلك ان الحكم بان كذا في متعلق ما لا بان احد ما هو عين الآخر الا برب ان يعلم ان تعالى الفعل  
 والنتج متحدان بالجوهر ولا يعلم ان يقال احد ما هو عين الآخر وما حسب بعضهم من ان حمل  
 المواخاة في الموضوعات يعني انه فيجب ابطاله وبعضهم انهم جردوا القضية عن خصوصية المواد  
 وجبروا عنها بوجه وبنيوا معناه ولو كان لا معناه كيف يسمى هذا ولما تانا فلان ان  
 اراد يعلم له وهو اما عينه الكار في بنسب الى خصيصة بالعرض ان بنسب الى سبب التجهيز  
 فلا فائدة فيه وان اراد ان بنسب الى حقيقة وانما يوجد بذلك الوجود فهو كلامه فالحق فيحصل  
 لا ينعى بوجوه في الشيء بوجوه جبره وان اراد امره فلا بد من بيان لئلا يبين حاله وكذا الكلام  
 في بنسب وجوده وخصيصة الماهية في الذهن الى **قوله** والجواب عن هذا الدليل ولبيل الانكسار  
 هو هذا الجواب بغير سبب لان حمل الذاتيات على الماهية الجمل والى الجمل توصلا كذا لا يتصل  
 ويكون جوابا للسؤال بما هو في افق الفتح من غير ان لا كذا في الاستدلال بل هو ضروري  
 مثلا اذ لا حظنا الماهية الانسانية المعبر عنها في لغة العرب والفرس بلغة بشر ومردم و  
 وفصلنا ذاتياتها كان حملها على ما ضروريا وفصلنا ما سبب الماهية وهذا هو الذي عدي في  
 خواص الذات لان حمل الذاتيات على الماهية المفصلة لا كذا في الاستدلال لان الوجودات ايضا كذا  
 مثلا كما ان الحيوان ان اطلق حيوانا وناطق ضروري كذا كذا الحيوان الماهية ما في ضروري في  
 الدليل ان من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنها نعم تقريرا لبليل الاول على ما افترق الشارع  
 يتوقف عليه فان قلت كذا ان يكون الماهية الجمل بكنها فيكون حكما حكم الكلية قلت كذلك اما من  
 حيث يحمل معلومة بالذات غالبا ويستقل الذهن من هذا الى الجواب ولا كذا في الاستدلال فلا يصل  
 الى تفصيل لا الى الجمل ولما بالدم فلا لا توصل الى وجهه في لا ينعى في جواب ما هو ونلك يقع  
 فيه وهي معلومة حيث وضعت اسما على ما هي كالانسان والفرس بانها في معلومة بالفرق  
 مستلما توقف الدليلين على تعقل الماهية بالكلية لكن في الاستدلال في الاستدلال اصله لان  
 حمل الوجود على كنه كل ما به اذا اخذت بذاتها من غير التفات الى ما هو جبره مفيد ومكانه الى  
 الاستدلال بالضرورة غايه الامكان بعض نظريات ذبب كذا وهو كنه الماهية نظري في الا  
 غلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبب العلم الاستدلال به و  
 ولا ينعى منه وابطاله بذلك مثلا اذ قيل كنه الانسان مركب من امر لا ينعى ولا سطر هذا  
 الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل فيلزم ان يكون الماهية



المحملة مدرك تعرفه يكون حمل الوصف بالنعكس اليه محتاجا الى الاستدلال ولا يكون بالنعكس  
إلا ما هو كونه كذلك كما اذا تصورنا بالنعكس ان يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث  
اذ لا يكون مثلا تصور الانسان بالنعكس كما بيناه في كاشفة سر المطالع بل المتصور في  
النعكس وانكم جلبت من هذا الانسان وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالنعكس اليه  
في مضمنا ولم يكن مما نحن فيه **قوله** اذ معناه ما ثبت له السواد قيل فاخذنا القضية سالبة  
لم يكن حكما باجتماع النفيين اذ صدق السالبة لا ينفي صدق العنوان في افان في نفس الامر  
بل قد يكون صدق سببا انتفا صدق العنوان وان اخذت معه وله فقد في قولنا السواد  
ليس موجودا معه ولم عند الحكم وفيه بحث اذ الحكم في المنهج المحصور والمهملة على المتصف بالنعكس  
بالنفي او بالاسكان على اختلاف المذهبين كما هو المشهور وانكم في السالبة على ما عليه الحكم في الموجبة  
والا لم يكونا متناقضين فحق لك السواد ليس سوادا كان حكما بسلب السواد عن المتصف وهو  
المتصف بالكم باجتماع النفيين واما قوله صدق السالبة لا ينفي صدق العنوان على الافان في نفس  
الامر فان اراد بان العنوان قد يفارق عن الافان في صدق السلب بدون الالاي ب  
فذلك مستبعد فيما نحن فيه اذ العنوان ذاته للمتصف فكيف يعجز ان يفارق وان اراد ان السلب  
صدق منها بانتفاء المتصف والوصف معا في اذ انتفى السواد راسا صدق ان السواد ليس  
سوادا وذلك ثم اذ الحكم في التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس سوادا فاذا صدق ان  
المعدوم ليس سوادا لان السواد ليس سوادا **قوله** كان متناقضا لتلك القضية الصادقة  
قيل القضية الصادقة في نفس الامر هي ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودا  
اذ السواد المعدوم ليس سوادا على تقدير ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع وان  
السالبة بعدد ما تنقايه فان كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد  
ما دام سوادا وقولنا السواد ليس موجودا على هذا التقدير في قولنا السواد ليس سوادا  
وهو لا متناقض ما هو صادق على علمه ولا يتناقض بل المتناقض في السواد عين سواد وهو ليس  
ليس عين قولنا السواد ليس موجودا ولا لازماله وانما يكون عين قولنا السواد ليس موجودا  
حين هو سواد وصدق ذلك ثم وبوجه هذا السواد ليس موجودا انما صدق في السواد المعدوم  
وهو كما ليس موجودا ليس سوادا وقولنا السواد سوادا انما صدق في السواد الموجود وهو  
كما ان سوادا في وجود وفيه بحث اذ لا يلزم من كنه الحكم بالسواد ان يصدق في السواد المعدوم

ان كنه الحكم بالسواد على السواد بالوجود لتكون الصادق هي ان السواد سوادا  
موجودا او ما دام سوادا لان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سوادا كما قد  
بينه في علم الحاشية من حيث هي ليست الا هي فاذا نعتق قولك السواد سوادا بل انفسنا اذ  
موجودا او ما دام سوادا او يكون سلب السواد مع ما قلنا ولا يلزم من كون السواد في حال الوجود  
ان يكون الحكم بالسواد في مقبلا والالكان كل قضية موجبة مقبلة هذا التقيد وليس كذلك لا  
خفاء في ان بعد ذات الموضوع بالعنوان لا يعبر الا اذا كان العنوان من خارج اما اذا كان  
نفسا فيما نحن فيه فلو قيد به لزم تقيد اللفظ بنفسه وهو في علم التحصيل ومدار كلام هذا  
القائل منها على ذلك قال بعض العقلاء انما يلزم الساقض لو كان قولنا السواد موجودا بمنزلة ما  
ذكره وليس كذلك لان الوجود منها محج لا اشتقاقا فيكون سلبه بمنزلة قولنا السواد ليس  
بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وهو ليس تناقض واجوب ان الوجود لو كان نفس  
الحاشية يكون مع كون الشيء موجودا بنوع الوجود لا بطريق الحمل لا بالاشتقاق لان انما ف  
الشيء بذاته غير معقول ولا يكون الحكم على السواد يكون موجودا حكما على ذلك مقتضى كونه وجودا  
ولا اعتبار لما بناه من لفظ الموضوع من الانعكاس بالوجود اذ ذلك مقتضى الاطلاق للفوق  
ولا كلام فيه وفيه بحث اما اوله فلا ما ذكره في اجواب لو كان صحيحا لكان مع قولنا الوجود  
موجودا هي ان الوجود وجود ولا ينبغي ان ينازع فيه العقلاء لكنهم بينا زعم في حيث ذهب  
طائفة الى انه موجود في الكثرة والمحقق ان الوجود ليس موجودا فيه بل هو من اجابات العقلاء  
واما ثانيا فلان لا يلزم ان معنى الوجود ماله الوجود حتى اذا حمل على الوجود يلزم نبوت الشيء لنفسه  
بل معناه امر محتمل بهي كحمل على الوجود وفيه غير هذا المعنى كما مررت ابا لشارع وسجي كنه  
والصواب في الجواب ان المعنى طلق الوجود على الوجود على طريق المسامحة المشهور ولهذا اعتد  
من الامور العامة ونقل تعريف الموضوع في موضع نقل تعريف كاشفة لاشارة اليه وبهذا ينبغي  
جواب الشارح عن الوجود الثلاثة الاخرة ايضا **قوله** الا انهم قالوا ذات الواجب في خاص  
لوجود المطلق خبر مسلم اولو كان الواجب في الوجود المطلق عند الحكماء كان الوجود موجودا  
في اني في خدم وليس كذلك كما نقلنا في انفا عن الشيخ والقائل ان الوجود ليس موجودا  
واجب ان لا يكون في الوجود خدم بل هو في الوجود كنه ليس له بينا اصلا فهو الوجود  
البحث لا الشيء الموجود وهذا هو المدعى ان ما بينه نفسا لانه ما بينه في الوجود بغير شك







على ان بعض اللفظي لا ولا صورة مبراهة ثم تعرض لها صورة معينة وذكر في هذا المنهج لانه خبر بين ولا  
مبين ولم يقل به احد على ان جعل العام والخاص واحد كما صنف في موضع فكيف تشكل على كقولهم  
وبعض بالعام اللفظي **قوله** وان لم يعنى وجوده لكن الشئ لا فناء في ان النبوت نسبة  
بين الذات والشيء فلا يكون بد ولا معاينة وان ان الشئ في حقه لفظا قال بهمنا ر  
في الديات كتاب التخصيص وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجبا  
لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه سيجعل ان يكون موجودا في نفسه قبل ان يكتسب صلا لا نقض  
لصحة نبوت الموصوف في طه ولا يمتنع وجود الصفة فيه مع ان كليهما طه فاذ قلت لان  
الاتصاف اعم من ان يكون بالانضمام الصفة بالموصوف في الوجود او يكون الموصوف في  
منه انما الوجود كذا لولا حفظ العقل صحيح لان يتنزع من تلك الصفة مثلا الاول انصاف  
الكيم بالبياض ومثالا انما انصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى مستلزم وجود الموصوف  
في طه في الانصاف ضرورة انما لم يكن الشئ موجودا في الكان مثلا لم ينعج انضمام وصف اليه في  
الكان في ولا كونه في الوجود الكان في كذا ينعج منه استخراج وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه  
اذا العقل قد يتنزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية وسببية لا تنفي في الكان في وصفه  
وصفا صادقا وفيه كذا اذ لا دلالة فيها ذكر مع حصول الانصاف في نفس الامر بدونه الصفة  
كما سألته في علم في الانصاف كذا به قبل ما لا يكون كسب نفس الامر واعتبر وجود  
الموصوف في الصفة ولو جمع في الانصاف صفة جملة وعكس الامر بان يعتبر وجود الصفة  
دون الموصوف وقلنا يلحق عليه بان يقال الانصاف بغير ان اعم من ان يكون بالانضمام الصفة  
الى الموصوف في الوجود او يكون الصفة في من انما الوجود كذا لولا حفظ العقل صحيح لان  
يتنزع منه موصوفا مثلا الاول انصاف الكيم بالبياض ومثالا انما انصاف طه في الوسيطة  
بالفرسية ولا شك ان هذا المعنى مستلزم وجود الصفة في طه في الانصاف دون الموصوف  
مثل ما ذكرنا لكان لانصاف معضيا لوجود الصفة في طه في دون الموصوف **قوله** فان الشئ  
ما لم يستلزم الكان في ولا الى قوله ان ذهنا قد هنا قبل لوجه ذلك انصاف الماهية بالوجود موقفا  
على انصافها قبل ذلك لانصافها لوجودها ما في الكان في اولها ان من وعيا السند بين يلزم كونها  
موجودة مدتها غير متناهية مرتبة وفيه كذا اذ لا مانع من ذلك مستلزم لان يكون انصاف  
الماهية بالوجود موقفا على انصافها به قبل ذلك وانما يلزم ذلك لو كان انصافها به كسب

۲۵۷

نفس الامر اما في الكارثة او في الذم لظهور ان الدخول فيها هو ان اتصاف شيء بصفة في نفس  
الامر موقوف على وجود كثر اتصاف بالماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل في كسب اعتبار الذم  
كلا في ذلك لا موقوف على وجود الموصوف لان مجرد اجتماعه في بعض الغفلة حل الشبهة  
على وجه لا يمكن ان ينسك المسند دليل على ان يوم اجتماع النقيضين او كسب الحاصل ان يقال  
الوجود على تقدير زيادة قيام بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة على معنى ان  
الوجود والعدم نفس الماهية او جنسها ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية في زمان  
مكونا موجودا بالوجود الا في زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين او كسب الحاصل  
وقد يجب ان المسند ان يمسك على ان يوم كسب الحاصل بان لما كان قياما لوجود بالماهية في زمان  
وجوده وقيام الصفة بالشيء موقوف على وجوده لا على ما كان الماهية قبل وجوده واما وجوده  
ولزم كسب الحاصل **قوله** وفيه نظر قبلها قال كان ثبوت الكيفية لا في الذات من قاطبة من تلك الكيفية  
لا يكون الا في الذات من جهة وانما ثبت لها من تلك الكيفية لا ينزبطها الا في الذات من والتمثيل بالجزء  
غير مطابق لان الاخر ارض الى بعضه في الكارثة لا يوضع من حيث انه جزمه فلو كانت عارضة  
من حيث ان جزمه لم يكن عوارض خارجية وفيه كثر اذ لا يمكن ان ثابتا لما منه من حيث الامر العارض  
لها في الذات من لا يزيد عليها الا في الذات من الابدي ان كثير من العوارض الخارجية تعرض للماهية من  
حيث الوجود والعارض لها في الذات من على ما صرح به هذا الفاعل وان الحكم الارادية تعرض للجو ان  
المقصود من حيث تصور العارض في الذات من ولا يتم ان الاخر ارض الى بعضه في الكارثة لا يوضع  
من حيث انها جزمه الابدي ان عرض الاخر ارض الى جوته من جزئيه وشخصية بناء على ان الشخص  
الحال بواسطة الشخص المحل عاما صريح في موضعه **قوله** وايضا نستقون بقيام العارض في  
النقص بقيام الاخر ارض الى ما جزمه واراد ان الجسم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض موجود  
في الكارثة بوجه مغاير لوجود السواد والبياض سابق على وجودهما كلا في كثر في ذاته فان  
الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط مغايرة لغيرها وجود في الكارثة مغاير لوجود الوجود فان كانت  
الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجود في الكارثة بناء على ما قررنا نوع من قيام الوجود بالماهية  
من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس في الكارثة وجود مغاير ذلك الوجود  
ولا نزيد الوجود غيرا في الكارثة وعلى هذا فتعجب كلام هذا الفاعل ان تلك الكيفية لا تثبت لها الا  
في الذات من بالماهية من تلك الكيفية لا يكون الا في الذات من مع قطع النظر عن عارضة المسح بالوجود



فلا بد بدليلها الا ان الذين وفيه كثر لان ما شبهه دفعا للنفق فان في عن قانون التوجيه  
اذ اننا قضاه في دليل المسند لعينه في صور النفس بقوله فان البياض مثلا ليس قاربا بالكم الابيض  
ولا بالكم الابيض بل قيامه بالكم من حيث هو وهذا كونه انما ثبت في العقل فلو كان الدليل  
بجميع مقدماته صحيحا لما زاد البياض في الكم في الخارج ومن البين انه زائد عليه فيه فلو ثبته وادفع  
النفس اما منع جواز الدليل في صور النفس او بيان عدم كلف الحكم عنه وهو لم ينوع في ثبوتها  
وقال الكم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض موجه في الخارج بوجوه مغايرة لوجود السواد  
والبياض والمماثلة مع الوجود ليس كذلك ولانها ان زيان البياض على الكم في الخارج في نفسه  
بالنفس بل نافع له اذ فيه مظهر كلف الحكم ولو لا ان كان الزمان فيه خارجيا لما كان جواز الدليل  
فيه نقضا ولما ان ما ادعاه من ان المماثلة مع الوجود ليس كذلك ليس اقرب من دعوى المستدل  
ان لم يكن خفيه وهو غير مسلم هذا انما قضى ولم يثبت ولا ينصل بذلك بعضه فاي غرض تعلق بهذا  
الفرق ثم بدل الابيض الوافع في عبارة انما قضى بالسواد ليست على الكم عنه وعن البياض  
في الخارج وجعل ذلك نقضا اخر منها ولا بد من دفع ذلك ان الكم كما لا يكون خلقا عن الوجود  
والعدم في الخارج لا يكون خلقا عن البياض والابيض فيه طعن فيهما في من هذا الوجه  
ولم يوضح من هذا وتوجيه الكثرة في قول المعنى وقيامه بالماهي من حيث هي كيمت لستم التفرع  
والابيض النفس على خلقه اراد بالماهي من حيث هي المماثلة لخرجه عن الوجود وانعد وحده وبقي  
بجوده حراست في نفس الامر فلا يكون الوجودية في نفس الامر زائدا عليها لانها في الخارج ولانها  
وانما هي مجرد عنها باعتبار معنى كما سبق فزاد دليلها بهذا الاعتبار وهذا مع قوله فزاد دليلها  
في التصور اي لان نفس الامر والابيض نفس لقيام البياض مثلا فانه قائم في نفس الامر بالنسبة  
بذلك البياض والابيض ان كانا في الوجود ايضا قائم في نفس الامر بالماهي الموجودة بهذا الوجود  
اذ قيام امر باخر في نفس الامر سبق في الوجود ذلك لانه فيلزم ان يكون له قبل هذا الوجود ووجه  
اخر كلاف البياض اذ قيامه ليس مسبوقا بياض ذلك لانه فيلزم ان يكون له قبل هذا البياض  
بياض اخر ومن هذا بين فساد قوله قلت نعم ولكن نفس ذلك الوجود قال بعض الفضلاء  
اعلم اننا نقول المماثلة بالوجود الذي ليس خارجيا وهو لا بد ان يكون ذهني والى لان  
ان الانصاف الذي هو موجب للمماثلة في الذين يتوقف على ان يكون الموصوف وجود  
ذهني فيلزم ان يكون المماثلة وجودا غير متماثلة في الذين او توقف الشيء على نفسه وفيه كثر

ولا مستطيل

لأنه ان اراد بها نفسا فالجواب بالوجه الذي في قيام الوجه المذكور بها كسبب الاعتراض الذي من حيث  
ما فصلناه آنفا لا كسبب نفس الامر فيها من موقوف على موضوعه بزيادة الذين لكن موضوعها  
فيه لا يتوقف على قيام الوجه بها كسبب الاعتبار فلو اجتزأ العقل قيام الوجه بها (او لم يعتبر  
ذلك فهو موجود في الذين فلا يلزم التمسك بكونه متوقفا على نفسه وان اراد به كونه  
موجودا في الذين كسبب الامر فلان ان ذلك موقوف على وجودها لان مفهوم  
الوجه الذي بين متحمدا بها هناك وليس للوجه قيام بها ولا يثبت لانه نفس الامر لا يثبت  
ولا خارجا عنه بنفسه ذلك مسبوقية وجودها ويلزم التساوي بوقوف الوجه على نفسه **قول**  
منه في احكامها ويصدر عنها اثارها لعل المراد بها الاحكام هي الصفات وبالانوار هي العوارض المتعلقة  
بالشيء وتبين ما ذكر ان الوجه على قدر بين احدهما ما يكون الوجه بهذا الوجه نظيره صفته  
او يكون مبدءا للارزاق من لوازمها في نفس الامر وسبب وجودها خارجيا والثاني ما يكون الوجه في  
ذلك الوجه لا يظهر منه شيء من صفاته ولا يكون مبدءا للارزاق وسبب وجودها فيها وبما ذكر  
ان صفة الشيء قد يكون عارضا له قابلا به في نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع العقل  
واخره انه كاذبة والحق الثابت وقد يكون امرا انتزاعيا كتحريم العقل من غير ان يقوم  
به شيء في نفس الامر كالوجه والزوجية والصفه في الصوت الاولي ظاهرا من الموصوف  
اذ في نفس الامر هناك شيان موصوف وقائمة به زائرا عنه معلله به وفي الصوت الثاني  
غير ظاهري هذا اذ ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد هو الموصوف فكان الصفه اختيبي  
فيه وليست معلله ببناء على انما ليست في نفس الامر فيحتاج فيها الى علمه وصفات  
الوجه الذي متى اتى على العوارض لا يثبت ولوازمها ما يثبت كلها من الصفات الا انتزاعا كما لا  
على المثال فيها ولا يكون له لازم معلل به في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود الذي بين مبدءا  
للانوار ومظهر للاحكام كخلاف الوجه الثاني فان من صفات الموصوف به ما هو من الصفات  
الاولى وقد يكون له لازم معلل به كالواجب الموصوف **العلول** الاول والعوارض  
المتخصصة لموضوعها فتكون مبدءا للانوار ومظهر للاحكام مثل تصور الوجه الثاني في  
وما ذكره وتبينه وهو علم فان البديهي هو الوجه المطلق لا اقسامه **قول** لم يمتنع  
القبول الكلمة غير مسلم فلو ان لا يكون تعنان ما في غير فادعى بل ينصرف في اده في  
الامر الثاني كقولنا في الواجب بالذات والوجه الثاني فانها لا تصدق بالفعل

ک

مبا حن الوجع الذ مني



الا على الامر الخارجي وهو محقق كسبب الكسب كما لا يخفى **قوله** واعلم ان هذا الدليل ١٥  
 اقول هذا الدليل منقوض باننا حكم على الجزئية ان يكون بعد انقضاء حكمها ايجابيا صافيا ومثلا معلوم  
 لنا واذ بسبب ان كان في صورة الذهن فيلزم ان يكون الجزئية الخارجية وصورة الذهن متخفا  
 واحدا وليس كذلك ومن هنا شخصان غاية الامكان يكون من نوع واحد في بعض الصور  
 ولا يمكن ان وجه شخص من نوع واحد لا يكون حتى الحكم الا كما في الصادق على شخص اخر من  
 ذلك النوع والتعقيل عن ذلك يتغير فمقدمة حتى ان ما هو معلوم باننا لا يكون في الصورة  
 الذهنية لا الامراكازية ولذلك نرى اشياء كثيرة لا وجع لها في الكسب مثل ما نرى في الكسب  
 كما في الحقائق وغيرها وهذا الصور الذهنية قد يكون مطابقا للامر الكاري في كسبنا اذا وجدت  
 في الخارج كانت حيث فاذ حكمنا عليها حكما ثانيا لا حال كوزنا في الخارج فلا محال بتعدي ذلك الحكم  
 الى الامر الكاري في مثلا المدرك من زيد هو صورة انسان مكتشف بمقدار وشكل واضاف  
 وخارج من اخرى كصنعها زيد كل ذلك موجه بوجه ظلي وتلك الصورة المدرك اذا وجدت في  
 الخارج كانت عين زيد فتعدي الحكم الكاري منها الى زيد من غير ان يكون له شعور بغير تلك  
 الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر الكاري اربعا كسبنا انا فتسنا حاله بغير معلق بين الصورة  
 الذهنية والامر الكاري وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موصوفة بزا الصور  
 الذهنية لا الامور الكارية وقال بعض الحكماء ليس لا حد علم بما هو غير ذاته ومعناه ان انهم  
 هذا يقول اننا نقول اننا حكم على الجزئية ان يكون بعد انقضاء حكمها ايجابيا صافيا وقارنا اراد به اننا حكم  
 على ليس الجزئية الكاري فذلك بطا حذفت وان اراد به اننا حكم على صورة الذهنية على وجه  
 سعي اليه الحكم بعد انقضاء فنخرج اذ ذلك قد خرج وجوده وليس ليس وان اراد اننا حكم على صورة  
 بوجه لا سعي اليه الحكم او بوجه بعد ان يخال وجوب فسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده قبل  
 ان اراد اننا نقول بغيره بلزم ان يكون الجزئية الكاري وصورة الذهنية متخفا واحدا ان يلزم  
 ان يكونا متخفا واحدا مع اعتبار المتخفا ان الذهنية في الصورة الذهنية فذلك غير لازم وان  
 اراد كونها متخفا واحدا بعد كسب الصورة الذهنية عن المتخفا ان الذهنية في الصورة والاسم  
 امتناع قوله ضرورة انها شخصان قلنا بعد كسب الصورة عن متخفا ان الذهنية لا تزل في بقاء و  
 وبين الموصوف الكاري الا كسب الوجه بل بقاء الوجه الذي في انما يدل على ان الشيء الموصوف  
 في الخارج موجد بنفسه في الذهن فالوجه واحد بالوجود بين والوجه مختلف وفيه كمال اما

اما قول فلان المتخفا متنا فيه فكيف يجوز اجتماع اثنين مناه شخص واحد واما ثانيا فلان  
 لو اجتمع فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذا ما سببه مع كل شخص شخص اخر واما ثانيا فلان  
 لو اجتمع الشخصان الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخفى من ان يكون لكل من الطائفتين مدخل  
 في الشخص او لا فان كان الا ول كان شخصه بكلها فكيف يكون قبل التجزير وبعد شخص واحد  
 هو الشخص الكاري واما الثاني فيمكن ما قد من شخصه مستحالة هوى واما رابعا فلان لو كان  
 الحاصل في الخيال من الشخص الكاري نفسه مع شخص في هوى كان لا محال ذاتا متخفا هناك فاذا  
 كان الشخص الكاري في جسمه كان ماضيا في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام  
**قوله** فانما لا زمة لسالبة القول قد استدلنا من انما قد بين ان اذا كان المحول مسلوبا عن موضوع  
 كان سلب هذا المحول ثابته لا فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب وسمي  
 موجبة لسالبة المحول وكلمة اباها مساوية لسالبة ومن ثم قال السارح انها لازمة لسالبة  
 البسيطة وفيه كمال لا في ان كان امر مسلوبا عن امر كان الواقع هناك ان ليس مرادنا  
 من غير ان يكون حصوله الا ان سلب امر حاصل للامر واما جعل سلب المحول صفة فاصلة للموضوع  
 فانما هو باعتبار العقل وتلك كما تعتبر ان خدم كل واحد من الامور كاصلة في البيت فاصل فيه  
 والواقع ان ليس في البيت شيء من تلك الامور لان فيه اعدام تلك الامور فكما ان تلك الامور  
 ليست حاصلة في البيت في نفس الامر كذلك سلب المحول ليس حاصلا للموضوع في نفس الامر  
 وانما كان السلب واقعا في نفس الامر دون حصوله لصدق السالبة دون الموجبة لسالبة المحول  
 اللدبي ان قولك ما لا ينبت سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسلب بل هو سلبه ولا  
 يصدق موجبة لسالبة المحول وتفصيل الكلام في هذا المقام ان المحول قد يصلح ان يقع على الموجود  
 والمعدوم كغير المحرك في سلب فانه قد يكون موصوفا وقد يكون معدوما وقد لا يصلح لان  
 يقع على المعدوم كالحرك فانه لا يكون الامور وانما ان صدق الموجبة مطلقا سواء كان محولا  
 من القسم الاول او الثاني متفق ووجه الموضوع لا لان المحول متفق ذلك بل لان كون الموضوع  
 غير المحول وانما قد يفتقر لانه لا لا وجه له اصلا لا يكون عين شيء او متخفا ما سببه في  
 قال الشيخ في منطق الشفاء وانما اوجبا ان يكون الموضوع في القضاة ايجابا بجهة المعدوم بل متوقفا  
 لان قولنا غير خادع ليعتق ذلك ولكن لان الايجاب ليعتق ذلك في ارض بصدق سواء كان  
 نفس غير خادع ليعتق ذلك والمعدوم او لا يقع الا على الموضوع فيجب ان يعلم ان الفرق بين

حاصله



قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة  
 في انها تصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا تصدق الموجبة المعدولة على ذلك هذا الكلام قد  
 صرح في ان صدق الموجبة المعدولة المحول سواء كان محولا من القسم الاول او الثاني تصدق وجود  
 الموضوع فافضاء صدق الموجبة المحصلة لذلك يكون اولى فاذن صدق الموجبة الفعلية مطلقا  
 تصدق وجود الموضوع واما صدق الموجبة الممكنة والضرورية فلا يستلزم وجودا والفرق بين الموجبة  
 الفعلية وبينها انما انما ان الموضوع متحد في المحول بالفعل وذلك مستلزم وجوده بخلاف الممكنة  
 فانها لا تدعي اتحادا مما هو لا يستلزم وجوده بالفعل بل غاية الامكان مستلزم امكان وجوده والفرق  
 اعم من الممكنة كما سبقت في قوله هذا الترتيب كثرة اذ الترتيب ان يقول ليس الموضوع من هذه الغضبية  
 في محقق فكم هي ههنا على الافراد المقدر كالمحول المطلق والظاهر ومحصل معنا لا كل ما لو وجد  
 ولم يثبت سلبه من الاشياء فهو كذب لو وجد ثبت له سلب السواد ولما كان صدق الموضوع  
 خارجا ما يستلزم جازان مستلزم نقيضه وفيه كذا اما اوله فلا ان الحكم السلبى على الافراد كما رتبة  
 لا يستلزم وجوده اذ لو استلزم ذلك كما سبقت من ارتفاع النقيضين فان قولكم لا يثبت سلب  
 من الاشياء انى انما رتبة سوله كاذب قطعاً ونقيض السالبة الكاذبة الى بحسب تنه فلو كذبت  
 هذه خارجة ايضا لزم كذب النقيضين واما ثانيا فلا لوجه ان الحكم السلبى على ما لا يكون له في محقق  
 لا يكون الا على تقدير وجود الموضوع لكان محصل من قولكم لا شيء من المعدوم المطلق بموجبه ان كل  
 ما لو وجد وثبت له المعدوم المطلق فهو كذب لو وجد ثبت له سلب الوجود وفسان لا يكون في قول  
 المتأخرين واعتبروا قضية سمو السالبة المحول وزعموا ان موجبة لا تصدق وجود الموضوع وانما هي  
 السالبة وانكرنا المعنى فقد التزمنا وقال اذا تأخذ السلب على الربط فهو معنى المعدول سواء  
 كان لفظه ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة  
 مفرد حكم به لان النقيض لا يمكن ان كل على مفرد حمل هو هو فكونه معناه كل شيء فقال عليه في الوجود  
 المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي حكم عليه انه ليس بـ او لا بـ او باي جبارة ثبتت فان جعل في  
 المحول ليس مع السلب مع سلب شيئا من شيء فقد جبر المحول وجود قضية واخذ عن ان يكون  
 محولا واما حال الموضوع في الاستدعاء الوجود فعلى ما نقرر هذا الكلام واجيب عنه بان المحول  
 هو موضوع السالبة كما في قولكم زيد ليس ابيض بياض ولا يلزم منه كون الغضبية محولا ولا عدم الترتيب  
 بينها وبين المعدول في قوله هذا انما لا يجد نفعاً لان المعبرة في المعدول كونه في السلب جزاء

واذا اضع صدق الموضوع  
 المعدول وهو الموضوع

انما ان السالبة المحول من التفسير او في  
 انما ان السالبة المحول من التفسير او في

من المحول من غير قيد زائد فاذا سلم كون في السلب جزاء من المحول لزم كونه معدولا سواء كان  
 مجزأ او مفعلا والمقصود من اثبات هذه الغضبية تفصيل موجبة سلبية والسالبة وما ذكر من التناقض  
 بالاجمال والتفصيل لا يثبت في ذلك واكتفى انما انما وان سلبا بحسب المعاني لا بد من ذلك  
 على ان سلبا من الاشياء لا يستلزم وجود الموضوع بياض ذلك انه لا يدل اليه ان كان جميع الموضوعات  
 موجودة في نفس الامكان من مفهوم لا يوجد ان حكم عليه كذا بياض مصادق وذلك يدل على وجوده  
 في نفس الامكان فانما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محولها سلب ذلك المحول وليس ذلك مبينا  
 على ان نكر الموجبة لا تصدق وجود الموضوع كما في قولهم بل على ان الوجود الذي نقيضه ذلك لا يجاب  
 هو الوجود في نفس الامر وجميع الموضوعات متساوية في ذلك لوجود فان قلت لا شك انه لا تصدق  
 الا على والامكان بالامكان العام على كسب نفسا لامر فاذا قلت لا لا يمكن بالامكان  
 العام فلا وجود للموضوع هذه الغضبية اصلا فيجب ان لا تصدق بناء على ما ذكرت من افضاء وجود  
 الموضوع وبتنقضي كثير من قواهم تكون نقيض السالبة وبين وانكالم الموضوع  
 الكلمة كنفها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي صدقنا به اثبات الموجبة السالبة  
 المحول وانكم بانها لا تستلزم وجود الموضوع قلت الغضبية المذكورة تصدق حقيقة على ما ذكرنا في  
 المحول المطلق على كل ما لو وجد كان لا شيئا فهو كذب لو وجد لكان لا يمكنه وذلك من دفع النقيض  
 كما لا يخفى على المتدرب فليدرك كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي افضاء نكر الموضوع وجوده  
 الموضوع وعدمه فضاء السالبة لا ينافي انما يلزم من هذه الافضاء وعدمه انه لو لم يكن لنكر الموضوع  
 وجودا اصلا صدقت السالبة على هذا العرض دون الموجبة وذلك لا ينافي في السالبة والواقع  
 بينهما وانما لا حاجة في دفع النقيض الى الاستثناء من الموضوعات الحكم بافضاء وجود الموضوع  
 مع انكم حافظا بذلك التخييل فانه بذلك حقيق وفيه كذا اما اولا فلا لكون جميع الموضوعات  
 موجودة في نفس الامر على ما سبقت لكان سركها ابارجة وجودا في السالبة والبارجة كذا ان يكون  
 سركها في نفس الامر وكذا يكون النقيضين مجتمعين وجوده في نفس الامر وهو بهما الاستحالة  
 ولما تينا فلان انما لو وجود الموضوعات وجودا على العوائق فبما سلم كذا لا يخفى صدق  
 الحكم الا بياض على افراذ شرط صدق الحكم المذكور وجودا في العوائق كما خفي في موضع  
 وان اراد به وجود افراذ العوائق في غير سلم ضروري ان افراذ السالبة وافراذ المعدوم المطلق  
 ونظائرها لا وجود لها اصلا واما ثانيا فلا انما انما لا يصدق انما من مفهوم الايجان كذا عليه كذا



ايجازاً ما قد مضى من ان اراد النفعي ومسلم ان اراد الحكم الممكن او الدفعي لكنهما لا ينفذان وجه  
 الموضوع كما سبأه واما رابعاً فلان قوله القضية المذكورة تصدق حقيقة في جهة المنع فانها اعتباراً  
 في القضية اكتشف المكان وجه موضوعاً اذ لو لا ذلك لما صدقت الكلمة الحقيقية كما فصل في موضع  
 ولا شك ان افراد الالاف تمتنع الوجوه قال بعض المتفلسفة اعلم ان القوم قد قوا بين السالبة والموجبة  
 وبين الوجبة السالبة الجمول وسأيد الوجبات بان الاول من كل منهما لا ينفق وجوه الموضوع و  
 والثاني من كل منهما ينفق وجوه الموضوع دون الجمول بناء على ان ثبوت الشيء لا ينفق ثبوت  
 المشتك دون وجه الثابت ولنا في كل ما ذكرنا من ذلك اما الاول فلان صدق السالبة بانتفاء  
 الجمول عنه الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تعدد ما وتغايرهما في نفس الامر لئلا سلب  
 الشيء عن نفسه غير صادق وما يتوقفان على تباين ما كسب نفس الامر والتعدد والتمايز صفتان  
 ثبوتيتان ثابتتان للجمول والموضوع يجب ان يكون موضوعاً ثابتاً وموجوداً ولا فرق بين السالبة  
 والوجبة في انتفاء وجه الموضوع حال اعتبار الحكم واما الثاني فلانه لا مانع للوجبة السالبة الجمول  
 عما صرح به الرازي في شرحه للمطالع ان في سلب غيب ولا شك ان صدق هذا لا يمتنع توقف  
 على ثبوت مفهوم شيء سلب غيب في نفس الامر وان ثبوت شيء في شيء في ثبوت المشتك  
 كما مر في مواضع عديدة فليعلم ان بعض السالبة الجمول وجه الموضوع ولو ان ذلك كان  
 الغيابا الموجبات بل افرق واما البقية الثابت فلان ثبوت الشيء في نفس الامر كونه نسبة ينفق  
 متباين متغاير بين تمايزين في نفس الامر فكما ان هذا الثبوت ينفق وجه المشتك ينفق وجه  
 الثابت اذا تمايز والتعدد صفتان ثبوتيتان لا بد ان يكون مع وجودهما موضوعي بين فبطل ما حكموا  
 من ان ثبوت شيء في شيء ينفق ثبوت المشتك دون الثابت واما قوله هذا الفاضل مضيق في  
 كنه التمايز والثابت ما عرفت من ان صدق الوجبة مطلقاً ينفق وجه الموضوع وان ثبوت امر  
 لا ينفق ثبوت المشتك ينفق ثبوت الثابت دون كنه الاول اذ لا نسلم ان انتفاء الجمول  
 عن الموضوع في نفس الامر موقوف على تعدد ما وتغايرهما لا محالة ان يكون ذلك الانتفاء  
 بان لا يكون شيء منهما في نفس الامر اذ لا تصدق الوجبة القابلة بان احد جانبيها يثبت لآخر فمالزم  
 ان تصدق سلب كل منهما عن الآخر فمالا رتفع التعيقان قوله اذ سلب الشيء عن نفسه ما قد  
 قلت لا يلزم من انتفاء تغايرهما في نفس الامر انهما هما في لوازا ان يكون انتفاء التغاير بافهامهما  
 راساً عن نفس الامر فلم يكونا في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معدومين فربما **قوله**

والعقل بين العاقل والعدم العرف محال فوضع ذلك ان موجودا عالمية متقدمة على نبوت  
سابقا وصاروا لابل على ذاتياتها لانه ليس الامر كما صرح به المصنف كتاب مصادر الحصارح و  
ونقلناه عنه آثقا ويعضد ذلك ان بدنة العقل كما ستره بان الالهية عالم يوجد في الخارج لم يصف  
لصفه فيه بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية فيه وبانها عالم تحقق في الذاتين لم يصف بعضه هناك  
ولا يكون في هذه المرتبة هناك ماهية كذلك ستره بانها عالم يمكن لافتراب من الوهم لم يكن له لصفه  
بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية بالفعل ولا في شيء من الاشياء فكيف يتعلق به العاقل **قوله** وايضا  
حصوله صفته الجبلية ان يوضح ذلك انه لو كان الصورة الكا صلة من الجبل في الخيال مساوية له في المقدار  
يلزم حلول حال كبير في محل صغير وهو غير معقول على أنهم ذهبا الا ان امثال هذه الحلول سر بانه ولو  
كانت مخالفة له في المقدار وهي المدرك بالذات والامساك كما روي يندر في الوصف كما هو يلزم ان لا يكون  
الكبير مدركا وسر كذلك واجوب ان الكا صلة في الخيال جيل ومقدار كبير مدرك نسبة اليه موقوفة  
بوجوده بين ظليين لان المقدار قائم بالجبل في الخيال ومقدار له بالمقدار في الخيال مع الجبل ولا  
نقد رتبنا منها اذ المقدار هناك كيف لا كم والكا صلة ان الكا صلة في ذهننا من الجبل والكبير غلظ  
هي صورة الجبل والمقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم نفهم جبلا له مقدار كبير وهذا المعلوم مطابق  
لجبل الموجود وكبيرة انا وجد في الكا صلة كان خفية فلا يلزم حلول حاله في المحل الصغير ولان لا يكون  
الكبير مدركا واما المقدار المقدار للجبل من قبله فلهذا في الخيال فذلك امر اخر مدرك ملاحظ اذ في  
قبله اذ كان المقدار هناك كيف لا كما لا يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هو الصورة  
وهو ليس كما نرا ما زعمه وفيه كذب اذ من الصورة كم كسب الوجه الكا صلة في كيف كسب الوجه  
الذي هي فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات ان لا يكون مدركا بالذات حال كونه كاف لم  
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الالهي التام بل يستيفضا حال كونه نابيا و  
ولان من هذا ان لا يكون التام مستيفضا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا فمنوع  
اذ هذه الصورة المدركة بالذات كم افا وجد في الخارج ثم قبل لانها كا صلة في ذاتنا من الجبل  
فلت صور فاما انا رجعا وجدا انتام كجد الاما واحدا يمكننا تحليله الى هذه الامور الثلاثة ثم كيف  
حصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوط بالمحل حتى مدرك نسبة اليه في المقدار الكا صلة في الخيال  
لا يكون كليا فكونه مقدارا معينا مساويا لمقدار الجبل وفيه كذب اذ لو كان الكا صلة في ذاتنا  
من هذه الامور الثلاثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعضها مع قيام العلم ببعض آخر منها وليس



كذلك ولا نقف، فان كون العلم كصورة لا بالاضافة مثلا ليس وجبا نيا بل هو امر نظري  
 حقيق في النظرية وكيف يكون واجبا نيا ان العلم مثل اشياء كل من امر من مقوله احدى صورته واحدة  
 ولذا انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته بل يلزم من ادراك الصورة الكلية ادراك  
 الخالصة بالكمال ولا فرق بين الادراك على بقوله المقدار كالمسألة الكلية لا يكون كليا فكونه  
 مقدارا معينا مساويا للمقدار كجبل مما لا ينبغي ان نفهم به عاقل فضلا عن فاضل ان من البين انه  
 لا يلزم من نيل كمال المقدار كالمسألة الكلية مساويا من مقدار كجبل وان كان حاصله في محل لا يمكن ان  
 يكون اعظم منه وهل هذا الا كما قيل من ان واحد من انباء احد من اجلة الساعات يعلم علم  
 الرجل فيلحقه حين امتحانه عن فائز فائز غنة في الكف فقال في كلك شي صلب الجفن  
 فيه ثقبه فيلحقه ما هو فاذا هو رجي بل هذا غيب منه لان الكمال اصغر من الكف وما يابو  
 الجبل اعظم من الرمي **قوله** ولما حصل صورته وكنهاها فيه آية لم يرحا كمالها بالصورة ههنا  
 الضميمة والتمار كما فهم الشارع فان لفظ الصورة يقال بالاشارة على معان كثيرة والمراد ههنا  
 حقيقة الشيء التي بها هو ولا ذلك يستلزم تارة لقولون حقا بقى الاشياء كصلة في الاذنان  
 وتارة لقولون صورة كقول فها وحقيقة الجسم بالتميز المذكور صورته لما نرى عليه الشيخ في طبيعة  
 الشئ نقول ان لكل جسم طبيعة وصورة وفناء في صورته هي ما هيته التي بها هو ما هو ولهذا  
 قد يبع الجسم بتخصه مع تبدل مادته بان يتغير شئ في كايه حالها لذبول او بزيادة عليه كما في  
 حال النمل فان العرس انحصرت مثلا شخص واحد ما وموجع امعاء قد يتجلى عنه بعض اجزاء  
 من فادح وضيقه ثم كسب هذا المعنى فانه في الصورة كالمادة العقل قد يكون لها وجه في الخارج  
 اما في مادته كالمادة الجسمية والنوعية ولو اضر انما ديات فانها كما كثر في المواد الخارجية فقد كل  
 في النوع العاقل ولهذا ينبغي ان يقع اليه فلا يستعمل كقول صور الاشياء في اليه اليه  
 المستعمل لذلك في سموتها عقلا ببولنا وكون نسبة العقل اليه ببولي كذلك وجدت لما في  
 بعض تعليلات المعلم الاول واما في الامانة كالعقول العشرة والبقى لاولي وقد لا يكون لها  
 وجه في الخارج كالمادة كحالة الغير المطابقة لما في فان قلت الصورة كالمادة في ان يكون العلم  
 وهو عرض من مقوله كيف كما هو في موضع فيكون كمالا للصورة الخارجية التي هي جوهرية مثلا  
 في الذات فلا يكون فيها قلت كما ان البولي لو اضر كسب حلول الصورة الخارجية والماينة فيها  
 تغير نارا وما كذا كذا الصورة الواحدة كسب الوجوه الخارجية والذاتية تغير جوهر وعرضا

وقد خضع اليه  
 بعض اجزاء

٤٤

فان قلت تبدل الذات في البولي معقول لانها امر بهم لا تعين له ذاتا اصلا فلا يابا فيه اي  
 بعض من علمه وكون الصورة فانها متعينة في صفاتها وان تبدل تعينها لم يبق تلك الصورة قلت  
 تعين الصورة مسر ووطا لوجوده في ذاته اما لم يكن له ضرب من الوجود لا تعين ذاتا عامدا نفا  
 ولا بعد في تبدلها من شرط عند تبدل الشرط وكذا لهذا زيادة تفصيل وكنت في قوله لو كان صورة  
 الشيء فام ما هيته كما في من كلام الشيخ لم يكن له جزء آخر هو البولي فلا بد من تعينه في كلام  
 الشيخ وفيه كبر اذا الملازمة المذكورة ممنوعة فان العقل لا يتغير من ان يكون شئ جزءا الا  
 وما هو فافيد لا بخصوص بل بوجوبهم كالاقسام العنصرية في الشئ المعين مثلا كجوان او  
 النبات فانها في كل واحد في لا خصوصية في ذاته فان تبدل بعضها ببعض آخرها لا يلزم  
 انعدام الشئ المذكور ويكون لذلك الاخر جزءا آخر معين بذاته تعين الجزء اليهم فيه بان  
 يصير عينه بالعرض فاذا كان يكون ما يتبع عين المعين مثلا الماء جزء معين هو بان ذاته وجزءه صار  
 ماء بالعرض في تمام ما هيته هو الماء ليس الا اذا كانت ذلك ظهر كذا في كلام الشيخ على ان  
 هو نفس فيه ثم قيل لو كان البولي كسب الصورة الخارجية والمادة اسفلت حقيقة تغير حقيقة  
 تارة ماء وتارة نار كان مثلا مطابقا في كذا لكن ذلك ممنوح وكيف يتصور ذلك في كذا  
 فان البولي في ذاته بجهة واليهم ما دام باقيا على ابراهمه لا يكون موجودا في الخارج باقيا على  
 الصنعة كما نقل عنهم الشيخ ولا تعين ذاته بان هذا او ذاك فانها حلت في الصورة الخارجية  
 بغير تارة واذا حلت في الصورة المادية بغير ما كما حقق في موضع الا بدي ان الماء الذي كان  
 في الجرة اذا فرق في الكبر ان كالم العقل بان الماء الذي في الجرة في الكبر ان لا انه يكلم بان الماء  
 اليهم الذي كان في الجرة في الكبر ان ولولا ان صارت البولي ماء بالعرض ما استقام ذلك  
 انكم لم قيله لان ان الوجود مقدم وكيف يقال وجد فصار انما في الوجود وجودا اما انما  
 او جسم آخر فان كان الاول صار المعنى وجد الا انما في فصار انما وان كان كذلك صار المعنى  
 وجد الفرس مثلا فصار انما وذلك لا يتقوله به عاقل وفيه كبر ان من تقدم الوجود فقد  
 رقت جوابه مما سبق كيف لا والعقل كما كلف به منه بان ثبوت شئ لا في دفع البولي في نفس  
 الامم وذلك يستلزم تقدم الوجود في كذا كلف به منه بان ثبوت ذات الشيء في دفع البولي في  
 في علمه كلف يستلزم تقدم الوجود في ان الوجود يتاخر في الاجابة وانما في كماله  
 وانما في وجود هو الامم العام مع البولي كخصوصيات اذا داب التقدم حين اراءتهم



معرفة تقدم احد جانبي الشيء على الاخر انهم يرضون امداعاما ويندحون عن قولهم ان لا فائدة من العقل  
مقدم حكما بتقدمه وفكر جاري في الذاتيات ايضا مثلا نقول ان ما لم يصرف في جسم لم يصرف في انما  
وما لم يصرف في انما لم يصرف في انما **قوله** لا معنى للزوج والفرق الا ما حصل فيه الزوجة والفرق  
غير مسلم ان يظهر كثيرا ولا يظهر كثيرا هذا التفسير بل معناها ان يكون سميان بالفرق  
بكت وطافا وتوحيج الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء ان كان دما في نفس الامر  
لا قيام بمبدأ الاشتقاق كالاسود والتميز فان ذلك غير لازم كما مرست اليه الانسان فان قام  
مع ذلك بمبدأ الاشتقاق به صرح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يتم كالموجود  
لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والزوج من الامور التي لم يتم بمبدأ الاشتقاق  
بل ما في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن وطافا فان ما في هذه المشتقات امور عقلية  
يشرحها العقل من الغيب من المناسبة فلا يصح تفسير الزوج والفرق بما حصل فيه الزوجية  
والفرق وان كان مناط صدق المشتق على الشيء ان كان دما في نفس الامر فان لا يكون متحد معه في  
الصدق في المشتق عليه وان قام به مبدئ فان ذلك من مقتضى الزوج في نفس الامر  
لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية فيلزم معنى القيام هو الاضطرار لاحت  
كيفية الالزام من قيامها كونه زوجا بل هذا الاكاذب ان لا يلزم من قيام السواد والبياض كونه  
ابيض واسود وفيه كنه اذ لا يتم ان معنى القيام هو الاضطرار لاحت فان السرعة بتوسط  
الحركة ثابتة بالحكم وليست تعاضد صفات العوض فائدة باليقيني وليست تعاضد لابل هذا معنى  
الكلول عندكم والحكم القيام به السواد ليس نظيره وانما يكون نظيره لو لم يكن متحد مع الاسود  
في نفس الامر كما لا يخفى لانه من مع الزوج في بل نظيره القيام به السرعة الغير المتحد مع السرعة في  
نفس الامر ومن البين ان لا يلزم من ذلك صدق السرعة عليه **قوله** اذ لا يتصور ان يتاخر  
كون محل الزوجية قبل كونه في وجوده ان كان كذا في معنى كنه احد جانبا لا يكون منشأ  
علا لانا والآخر كذا وحده والآخر في نفسه ان كان كذا في معنى كنه احد جانبا لا يكون منشأ  
في العلم فالخلق الوجود الى زوجيه ذهني وارا به ما يتناول ما كذا وحده في نفسه لا في غيره فلا يبر  
على مقصود ما ذكره الشارع من لوازم اما جته فافهم وفيه كنه لا يتصور لفظا ومعنى اما  
بعض لفظا فقط واما معنى فلا ينبغي ان يكون للشيء وجودا وان يكون انما يتصور لفظا فقط  
لوازمه في الوجود الذي بان يكون المبادي المذكورة امور حاصلة في النفس زائدة عليها هناك

لا ان امور عقلية ينتزعا العقل منها كما سبق وان يكون لزوما لما فيه كسب الوجود الذي  
الذي هو كنه له الوجود الى جبهتي كسب الوجود الذي هو الضعف وان كان لما فيه وجوه  
ذاتية ضعيف ولا يثبت في منها بل الظاهر ان الواجب حلا فكل واحد منها قال بعض  
الفضل لا يلحقه كجواب منع المقدمة القابلة بمعنى الانقضاء فبصفة قيام ما هيها في محلها  
مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجوه في اولها وفي كون القيام بكسب الوجود الظاهر  
معقليا وستلما يكون المحل متعاقبا في كل القيام ولا يمكن ان هذا المنع حاسم لما و  
السبب مطلقا سواء تشبث الخضم بلوازم اما سميات او بعضات بعد ومات كالاتناء  
اذ يمكن ان يقال في الجواب ان المنع ما يفهم به الامتناع مطلقا ولو كسب الوجود الظاهر  
وتبين ان المعنى اي شيء هو الموجود الكا في كذا الوجودات التي يكون من عوارض  
الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كذا بعد ومات ولوازم اما جته ليس  
مما يلزم في الجواب على ما في الاشكال والتوقف يكون المعنى لا انقضاء هو الوجود  
العين لا يراهم الموجودات في توب السبب حيث قالوا يلزم ان يكون الذين عاروا بها  
لان مدار الجواب ذلك لظهور ان المدار ذلك المنع فلا يبر ما رتبه البعض من ان الجواب  
ليس حاسما لان السبب مطلقا وفيه كنه لا انقضاء بعد لفظا ومعنى اما لفظا فقط واما  
معنى فلا ان المستدل بين معنى المنع مثلا وادعى ان ليس له سوى هذا المعنى وهو ما حصل فيه  
الامتناع فان سلم انما منع منه ان معناه ما ذكره لم يتوجه منه اصلا ضرورة ان الامتناع اذا  
حصل في الذهن كان الذي هو ما حصل فيه الامتناع وان لم سلم ان معناه هذا فلا بد ان  
نصور معناه ثم نقول في المنع ان كان قابلا ولا كيف ان يقول كونه ان يكون لهذا اللفظ معنى  
اخر وبني منع على هذا الجواب ان نقول لان سلم ان الانسان كاتب كونه ان يكون كاتبا  
معنى آخر سوى ما له الكتابة **قوله** انا تعلم يقينا ان هناك امرين ان اراد ان هناك امرين  
متغايين بالذات احداهما سات خلاصة الآخر فلو منع في كيف ولوانا فتشنا  
في لا نجد سوى مفهوم الجوان كذا في ان ارادنا ان كاتبا فاما اذا فتشنا حالنا و  
وجدنا مذكرين وان ارادنا هناك امرين متغايين بالاجزاء فقط فذلك مفهوم الجوان  
وهو معلوم وعلم وجهه ان ارادنا مع الفوات الغريبة الموضوعة فيه وكل ان ارادنا بدو  
نكس الفوات في لاسر الاشكال الذي اورد على العالمين بوجوه الاسماء انتم بانها لا



كما سيأتي تفصيله **قوله** وثابتها موجود في الكائن قبل وجوب الوجود في الكائن في نفسه  
 نعم انما في النفس في الكائن في نفسه ولا يلزم منه وجود في الكائن في نفسه موضع وفيه كنه  
 اذ لو كان النفس في الكائن متصفا بالامر بعدد وم فيه لزم النسبة في الكائن بدون طرافته  
 وهو ممنوع اذ النسبة حيث يكون فرع لطرفها هناك كما مر وعرفت ان ثبوت في لاف الكائن  
 في نفسه لثبوت له كذلك فندفع للثابت ومنها الاستنباط انه تصديق عليها انها عالم في الكائن  
 في الخارج ان مناط ذلك قيام العلم بها وانما في نفسه وعالم يمكن للعلم وجوب خارجي حكم بان  
 الانصاف في الكائن بدون الصفه فيه وليس كذلك لما سألنا ان مناط صدق المشتق على شيء  
 انما هو في نفس الامر لا قيام به في الاشتقاق به فمناط صدق العالم على النفس انما هو في  
 لقيام العلم به في نفسه **قوله** فيشكل ان العوج آه قيل لا يكون ان يكون عدم اياه كيف على سبيل  
 المسمى وتشبيه الامور انما هي بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كالمص على ان العدد  
 امر اعتباري مع تقسيمهم اليك الى الكمال المتصل والمنفصل مسمى فندفعها في قوله وفيه كنه  
 لان العدم بعد ما اختلفوا في ان العلم من ابي مقول انما رجعهم ان من مقول لا كيف و منهم  
 المحققون وبعض اخر ان من مقوله الانفعال وبعض اخر ان من مقوله الاضافة واذا ورد  
 على من اختار ان كيف ان العلم باكي هر جى هر اجاب بان جى هر اجاب وكيف باعتبار  
 آخر كما سيجي وكيف يحج ان قوله عدم اياه كيف على سبيل المسمى واما ما اورن من نظير  
 فيني على ما فهم بعضهم من ان المقولات العشر مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك **قوله**  
 وعلى كنهنا هذا قبل هذا التاكيم بالذهن ان كان الامر مقاييد للامور المعلومه بالماهية كما بد  
 على ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشيء والتمثيل وان كان متحد معه في حاد الاشكال الاولى  
 وهو لزوم انما في الذهن بما علم اشتقاق حذ قطعاً والاشكال الثانية الحاضرون انما  
 هو متحد مع الماهية لا يكون كيفاً كما كتبه فان قيل القابل بالشيء لا يتولد حصول الماهية  
 نفساً في الذهن الا على طريق الحجاب وكفى نقول به حقيقة كما هو متفق البرهان فافترقا قلنا  
 فلا بد من اثبات وجوب امر مقاييد بالماهية للمعلوم وود فرط التناقض انما لان العلم  
 الماهية المعلومه في الذهن مكتشفة بالعوام في الذهن ثم العقل يلحقها بدون تلك العوارض  
 وفيه كنه اذ لا يتم ان التاكيم بالذهن ان كان مقاييد للمعلوم بالماهية كان ذلك  
 بعينه قولاً بالشيء فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يقع فيه علم ما كان او يتقلب

ما به ادعى في كان شيئا واحدا كسب اذا وجد في الخارج كان ما به واذا وجد في الذهن بما  
ما به اذ في وقد عرفت جوان ذلك لعدم الوجودية على ما به في نفس الامر كلاف الشيخ  
فانه ليس ذلك الشيء بل مثله في لو فرض وقوع ذلك الشيء في الذهن لم يكن عين الشيء ولو  
فرض وقوع الشيء في الخارج لم يكن عينه فافترقا وبعلم من هذا ان الامر كاحص في الذهن المتعالي  
بما به للامر بالمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ما به وفي الذهن ما به اذ في  
ولا يحتاج الى اثبات امسحابه للمعلوم في الذهن كما توهم لا يقال قوله المحض والوجود في الذ  
انما هو الصورة الخالصة في كبر من اللوازم بدل دلالة ظاهره على ان الامر العيني وصورة تخلفان  
بما به اذ لو اتفقا فيهما لما جاز اخلافا فيهما في اللوازم لا نأفقوا ان كان المراد باللوازم لغز  
لما به لذل الكلام على احكام فاعلم بينهما لكن ذلك غير لازم لاحتمال ان يكون المراد لوازيم الوجود  
**قوله** وعلى هذا المحقق نقول ونحن نقول بهذا كنعقد جميع بين حصول نفس لما به في شيئا  
معرفة الذهن وودون اثبات ذلك في الفاعل بل الظاهر من كلام القدماء ان ما به لا شيئا  
في الاذيان لما بعد رخصتها الا ان يكون مطابقا لما صدر عنها بهذا اطلاقا غير الشيء الا ان  
هناك مذهبين فالاولي ان يقال في دفع الاشكال ان لما به وجه من خارجيا وبني كسب  
هذا الوجه من مقوله ما اوفار في حق المقولات وذهنيا وبني كسب هذا كيفية نفسانية لا غير  
ولذا قال الخبير المحقق كمال الدين البحراني العلم باعتبار كيفية باعتبار من مقوله المعلوم و  
وقد اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفا حيث قال بعد ان حقق ان الصورة كاحص  
في العقل من الجي هر هو كان قيل قد جعلتم ما به اذ في امرها فانه يكون عرضا وناز في هر  
وقد منعتم هذا فنقول انما منعنا ان يكون ما به شيئا لوجوده في الاعيان مع جى هر او مع عرضا  
في يكون في الاعيان كحاج الى الموضوع ما وفيها لا كحاج الى موضوع البنية ولم نمنع ان يكون مقول  
نك لما به لغيره منا ان يكون موجودا في النفس لا كجزء منها اذ عرفت هذا فنقول مفهوم الجوان  
مثلا موجودا في الخارج وفي الذهن ايضا وهو علم ومعلوم بالذات وخص من الكيفية انفسانية  
بجس العجود والذني ومعلوم بالعرض وجى هر كسب العجود كادى وجدنا اذا ادركت العجود  
الغريبة المؤثرة فيه وكل اذا ادرك بدونها ولا مذهب ورث في امر ذلك فان قلت ما يدرك ان  
اصور جميع المقولات بجس العجود في الذهن من مقوله الكيفية قلت اندراجها في نفس  
الكيفية ون تعريف غيره من المقولات اذ تعد في غلغل واحد منها من حيث انها قائمة



بالذهن انما هي قارة لا موجب تصور في تصور شيء آخر خارج عنها وعن حاملها ولا يتحقق قسم  
حاملها ولا نسبة في اجزاءها وموتف الكيفية عندنا هو من كلام لا يمتنع ان قيل على تقدير ان يكون الموجود  
في الذهن مغاير للموجود الخارجي في الجنس العاقل يكون مبنيا له بالماهية فلا يبعد ان لا يتصور وجوده  
وبذلك ان الوجود الذهني انما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجودها في الخارج كما ان  
ولنسبة مخصوصة اليه وهل ما ذكره هذا الغافل الا قول بالشيء والمثال فان الغالب بالذهن  
عن كيف لا يكون متحدا مع الشيء في الماهية غاية ما في الباب ان يكون هو بعينه من حيث المثال  
بالشيء وما نقله عن الجواز على تقدير صحة كلام مدحوله وكيف تكلفنا اثبات الشيء باقتضاها  
فان ما نسبت الشيء باعتبار وسلبه باعتبار لا يكون ذاتيا له بدلة والمخالفة مكابرة لم يسهل فيما نقله  
عن الشيخ اشارة الى ما توهمه اصلا اذ لا منافاة بين احدى الوجودات كسبب في ما في الشيء فلا اشكال  
في كون الشيء جوهرا وكيفا او من مفعول اذ في وفيه كذا في معنى ما ذكره هو حسان ان الوجود  
مطلقا وبينه خلافا في الماهية نشأ في ليس كذلك اذ للوجود انما يستلزم وجوده من اقسامه وادعوى  
لامر المحل بالماهية كما لا يخفى على من يذكرها فانما عرض في من انما الوجود للامر العيني ولما حصل منه  
فان من صحت ان الشيء واحد وهو عين ولا ينافي ذلكا خلافا في ما بينهما ولو كان ما حصل من الا  
الايجاب في الاذ كان موافقا لانه في الماهية لكان ذاتيا له حاصله هناك فاذن يكون صورة الا  
الاشياء في الذهن جساما ميا حركيا متحركا بالارادة فاطقا بصورة مثل الشغل في كماله فلما كان  
شخص مركزا في العالم وعلى هذا العكس ونسأ ذلك بل من ان كذا في ذي مسكة وعلى تقدير ان  
ما بينهما لا يكون شيء واحد وهو ان ضرورتا ان الامر العيني وصورتا له في الماهية انما هي غاية الامر  
في هذا التقدير ان يكون من نوع واحد ولا يكون وجود احد في نوع في محل وجود فرد  
آخر من كماله كما ان الوجود الذهني قائما بدله في ان ما ليس له وجود في الالهيان ولصدق عليه  
الحكم النبوة كقرب آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورة الذهنية متحدان بالماهية  
ولم نقل عنهم ذلك بل ذهب عظم الا ان الصورة الذهنية مطلقا من مقوله الكيف وبعض آخر  
انها من مقوله الانفعال والاضافة ولم نقل من احدنا من مقوله المعلوم وانما ان ذلك قول  
بالشيء والمثال فليس كذلك لما حققناه فيما سبق فلا نفي وادراك الحق الجواز بالاعتبار  
وجوده من اي هو كسب كل وجود من مقوله كما حققناه وكلام الشيخ ابلغ يدل على هذا والله اعلم  
واما الخرم بعد من ان يكون هو والعرض والنزاهة الاشكال في كونها كيفا في الغراب للظواهر

ان مبنية الكيف مع احدى بواسطه اعتبار العرض في نفسه فان احدى من لا يتحقق القسم لانها من  
خواص الحكم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية فلو كان عرضا لصدق عليه انه عرض لا يتحقق  
القسم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية فكيف لا يكون كيفا في قول كفيض احدى  
بالوجود والى خارجي غير مسلم فان احدى من جازة من كونها كسب اذا وجدت في الخارج لم ينجح الي  
الموضوع وهذا الجنبه ثابت في الذهن من نوع عرض كسب الوجود الذي هو وجوده مطلقا وقب  
بحسب لانه لما عرفت بان احدى من جازة من كونها كسب اذا وجدت في الخارج لم ينجح الي  
لكن لا محالة كسب الوجود والى خارجي حيث اجتزأ في تفسيره في هذا الوجود ومثاله الاستبانه  
عدم التميز بين كون احدى من كسب الوجود والى خارجي وبين كونها حال الوجود والى خارجي فان صحت  
احدى من وان كانت حال كونها في الذهن جوهر احدى من جوهر من حيث انها اذا وجدت في الخارج  
كان كذا في كسب الوجود **قوله** في وجود الماهية جازة من حصولها في الالهيان هذا التفسير  
لا يلزم من الكتاب لان الوجود والى حيث منه في هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني والى خارجي  
فلا يبعد ان يفسر حصول الماهية في الالهيان وذلك لخلق المفعول حصوله وقال بل حصوله ذلك  
قوله في العين لولا انه بعدد ابطال المذهب السخيف وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في  
العين ولعل صاحبها من لم يقل بالوجود الذهني فلذلك اخذ العين في تفسيره قال اولي ان  
يشرك قوله الثاني في العين ليوافق من الكتاب **قوله** اقول في ذلك قبل ما نقر ان الحكم  
سليم ان يكون المتحرك في كل آن فخر في من المفعول الذي في الحكم لا يكون له قبل ولا بعد  
فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالوقت كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والالهيان تغلب  
الاناث وكون الامور الغير انما هي الوجود المتربة محصورة بين احدى من وقوع الحركة  
في الوجود لزم كون وجوده بالوقت فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وبمثل هذا نظر ان لا يمكن للمبطل  
الحركة في الصورة واما جواز بدله الوجود على كذا جواز بدله الصورة في دفعه لا على سبيل  
التدرج فليس الكلام ههنا في فيه بل المطمئن في الحركة ههنا كما صرح به الفارابي فلا يبعد ما  
اورده عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون المتحرك الا في مكان بالفعل ولا المتحرك الا في كمال بالفعل  
وهو بطلان الضرورة **قلت** انما يتوقف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد في  
التوسط حاله بين مرافق العقول ومحوظة الفعل والتقدير العزوري هو ان يكون الحكم لا يخفى عن  
تلك الاعراض والتوسط فيها واما انها لا يخفى عن الافراد بالفعل فليس من ورها ولا يبعد ما بل



بل انما ان اقتضى خلا ف وفيه كذا اما اولاً فلا بد ان اراد ان تلك الآنية من الابن مثلاً بالفتح قبل  
 ان ينال المتحرك ويتلبس بها فم ويلزم منه انه لو وقع الحركة في الوجه لكان الوجه قبل ان ينال  
 المتحرك وبغيره موجوداً كان بالفتح ولا محذور في ذلك فان اراد ان ينال بالفتح حاله في المتحرك اياً ما  
 وتلبس بها فتخاراً في الوجود لا يلزم من تلك الآليات اذ بين كل آيتين زمان يكون للمتحرك فيه فرد  
 زمان من المتقوله الى زمانها في الحركة لا فزع ان منها ولا اخفاء غير المتساوي بين حاضرين اذ لا يوجدان  
 من تلك الافراد الآنية حاضراً في غير المتساوي واما ثانياً فلا بد ان يكون المقبول في الفاعل بالفتح  
 عبات عن عدم حصوله في الفاعل فان كان الفاعل موجوداً فلا يخفى من ان يكون المقبول حاصل  
 فيه وليس حاصله فيه لاستناع الكفوف عن التقصين فانما لم يكن حاصله فيه وجب ان يصدق  
 ان ليس حاصله فيه فيجب ان يصدق ان عدم حاصله في لان الموجبة المحمول لازمة للسالب البسيط  
 فوجود الموضوع كما بين في موضع فلو المتحرك عن فزع تلك الافراد وفعلها معاً كما حسب متبع  
 وايضا عدم فلو كيم عن الكم والوضع واكثر وان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة وما يقال  
 في اثبات خلقها من مصادم للبدنية في مستحق للحي اسلمنا ان الافراد الآنية من الابن مثلاً  
 موجود بالفتح لكن لا يلزم من ان المتحرك لا يكون حاصله في لان تلك الافراد اجزاء من فاعل العقل  
 في ابن موضوع في نفس الامر وتلبس الامر في الخارج بابعاض الموجود فيه جانياً لا بجزء ان السنية  
 يكون عا سطر من البحر وهو جزء في فزع فلو كانت الافراد الآنية للوجه على تقدير وقوع الحركة  
 فيه بالفتح لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجوداً **قوله** بدون واحد من الافراد والوجه  
 ان كان للوجه افراداً خارجة لها هيئات في نفس الامر يتوحد ما ذكره ان راء وان كان منزهاً ما  
 واحداً ينشأ عن العقل من الموجودات ويختص بالاضافة اليها فلا اذ الموجودات في هذا التقدير  
 لا حاله شخصان فلو وقع الحركة في الوجه لم يبق المتحرك شخصاً واحداً مادام متحركاً معاً فالاجتناب  
 الفضلاء لا شك ان شخصات الوجه اما شخصات الموجودات ولا زمة لها فيستغنى بها عن شخصات الموجودات  
 متغنى الشيء بانتفاء الوجه الشخص المعين ويكون ما حصل بالوجه الآخر موجوداً اذ لا اولاً وسواء  
 كان حصول ذلك الوجود ان انتفاء الوجه الاول او بعد ذلك فلو كان لواجباً لا زمة  
 الوجود الاول فالوجه الكان كان في غير الوجه الاول يكون الوجود ثانياً موجوداً اذ لا اولاً  
 وفيه كذا ذكر من ان شخصات الوجه اما شخصات الموجودات ولا زمة لها ليس بينا  
 ولا مبني **قوله** لانه ليس شراً قبل ان لا يكون ان يكون شراً قطعاً مثلاً من حيث انهم لم

وهو امر وجودي لا بد لتغيره من دليله واذا لم يتم في مادة الفتح لم ينبت الكلمة قطعاً وفيه كذا  
 لان الامر اذ كان المتناهي والناهي اذ كان واقفاً كان اذ كان الامر اذ كان الامر اذ كان الامر  
 الامر وادراك الامر اذ كان الامر اذ كان الامر اذ كان الامر اذ كان الامر اذ كان الامر  
 بالذات فيه سوا ذلك الاتصال قبل لا شك ان يوفق الاتصال شراً او ركا او لم يدرك  
 ثم الامر ان يثبت عليه شراً او غيره لا يترك عاقل وفيه كذا لانه ان اراد ان الامر شراً لاذ  
 فليس كذلك لما عرفت ولا يلزم من عدم الكار العقل شراً ان يكون شراً في ذاته لا حال  
 ان يكون شراً في العرضية بينه وان اراد ان شراً في العرض فلا ينافي ذلك لما عناه القوم من ان  
 الشراً بالذات هو العدم قال بعض الفضلاء قد استشهد به السراسر ان الخير هو الوجه والشراً  
 هو العدم وارادوا به نفور الخير والشراً لا ينفرد في ثبوت الوجود والعدم لهما لانهما يبان  
 بعد نفور الخير والشراً كلامهم الآن فيه وما اورد وانه صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة  
 في الشرح ليس باستدلال بل بتعيين لمعنا كما كان جواب سوال وهو انكم لم قلتم ان ما به الخير  
 الوجود وما به الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون الشر بغير جيبى واجبا  
 بان الوجود ليس بغيره بل بالعرض وايضاً بما يطلقون الخير والشراً حصول كمال الشيء وعدم  
 حصوله اذ انهم هذا انفعول ان ارادوا بالخير في قولهم الوجود خير من العدم الا انه يكون معنى ذلك  
 القول الوجود وجه محض فيقولون العايد وان اعتبرنا ان هذا المعنى فيها فلو شأنا وادوار  
 بالخير ذلك العيد مجازاً اطلاقاً للتعبير على التقييد يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاماً لجميع افراد الوجود  
 في وجود الواجب ووجه العلويات المستند اليه بطريق الاجاب كما هو من جهتهم  
 مع ان الحكم ختم فالاول الوجود خير من نفسه فان ارادوا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون هذا  
 الحكم عاماً لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اراد بالكمال صفة بناسبت على سبيل ما سبق  
 او صفة كماله مقابل لصفته نقصان مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض الاعيان  
 خيراً لكونه لقيامه ومنا سبباً على جعله كنفذات الكمالات الانسانية كما صرح بها في العلم فلو  
 بما ذكرنا ان هذا الدعوى ليست باقاً حيث كانت انما ليست بمتبينة نقول من قال انها اقنا عليه  
 ليست كما ينبغي وفيه كذا اذ لم يريدوا بذلك نفويته مع لفظ الخير والشراً كما حسب هذا  
 الفاضل فان معناه معلوم للجمهور ببدنية ويومنون بكل منها اسماً مخصوصاً وسلباً  
 من اسما اذ كلهم لا يفرقون بين ما بالذات خير وبين ما بالعرض خير ويطلقون الخير على كل

شرا

والاضافة

هذا الحكم عام لجميع افراد الوجود  
 وليس يختص ببعضها عند من حيث هي

وليس شراً في الوجود اصلاً  
 كعدم العلم بالحيات لخاصة النفس وغيره

فانه امر خارجي ليس له بالاقب ببطيئتها  
 وصورتها النوعية هي



نظير

واحد منها وكذا السر والعدم وهو ان ما يطلق عليه المحقق غير قسمين غير بالذات وغير  
بالعرض وكذا ما يطلق عليه السر قسمين واحد هو ان ما يطلق عليه بالذات هو وجوده تعالى  
وما هو السر بالذات هو عدمه تعالى وهذا الذي هو في حكم الشارع بانها اقسامية وبانهم ما  
صححوا به بان ذلك لا يطلق المتحرك بالارادة على السر الذي يشبه العجلة ويطلق على العجلة  
انما قيل ما يطلق عليه المتحرك بالارادة هو قسمان احدهما متحرك بالارادة بالذات  
وهو السر والآخر والثاني متحرك بالارادة بالعرض وهو العجلة ثم بدعي ان المتحرك بالارادة الذي  
هو الحيوان **قوله** المكملون لا يقولون بالموضوع قال بعض المعتزلة كون ذلك من مصطلحات  
الكلام لا ينبغي امتناع ان يستعمل المقوم الاخر بل لا وجب عدم استعماله فان كتب الكلام  
شيئا بمصطلحات الفلاسفة وكن المتكلمين يستعملون كثيرا من مفاهيم وفيه كثرة ان لم  
يذكر المورد ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء حتى يجاب  
بما ذكره من انما قيل بل ادعى انهم لا يقولون بالموضوع املا كما هو الظاهر من جوارحه ولا يقال  
لذلك الجواب **قوله** الفئتان عندهم معنيان سبيل اجتماعهما في محل ان ارادوا بذلك  
استعمال الاجتماع مع المكان حصولهما في محل على ما هو المتبادر فحصل الوضوح لانه يمكن  
حصوله في محل به وحين حصول الوضوح فيه اي بدون كونه موجودا لكن ينبغي ان يوجد في الخارج  
عن حصول الوضوح فيه اي بدون كونه موجودا واذا امتنع ان يوجد في الخارج عن الوضوح امتنع  
حصوله عند الوضوح في محل وان ارادوا باستعمال الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري تعالى  
افندا ولذا المعنى وهم لا يقولون بذلك والظاهر ان مرادهم هو الوجه الاول ولذلك حكم  
الحق بان الوجود لا ينفك **قوله** وره عليه ان هذه المقدمة اكر قيل لعل اراد بالصدق الاخر  
معروضه فلا يراد هنا من هذا المعنى ثم ان الصدق انما سبيل ووضعه لمعروض الصدق  
من نسبة واحدة والوجود لا يعرض لعدم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول فهو  
موجود اما في ذاته او في الخارج فلا تصنف من المعقولات بعبارة اصلا والا فمع  
الصدقان فلما بعد تسليم ما ذكره عدم انصاف المعقولات لصدق لا يستلزم ان لا يكون له ضد  
كوان ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء ما وفيه كثرة اذ صرف الكلام عن ظاهره الى معنى  
غير مفهوم منه هو بالامر عليه مع سبيل اراد اخر على هذا المعنى مما لم يره بين المحققين و  
واما الحكم كوان ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء ما فاستقيم لولم يعتبر في الصدق ان المكان

العرض محل والظاهر انه معتبر فيها كسبق اتفاق **قوله** واستدلنا في انتم انكم ان  
استدلنا في ما نفي ما نفي الوضوح بان لو كان له مثل المكان له محل ككان للوجود سبيل منه بناء  
على ان حكم الامثال واحد لكن ذلك يمنع لان كل محل موجود فلو صار مع ذلك محلا لزم  
اجتماع المتكلمين وانما مح **قوله** معنى الاجاب هو انكم بنيت املا من قول الاجاب هو  
انكم بانما والوصف في المحمول ويكون هو لا اله الاكم بنيت املا من قول الاجاب هو  
وحيث انكم بدل ما ذكره من المتقدمين الاجاب المستعمل به هو انكم يكون الله شيئا وكونه  
الشيء انما فرغ لكونه في نفسه اما الاول في نفسه واما الثاني في نفسه فلا ان عليه السبيل  
مستعمل على اللفظ المركبة **قوله** لا انما نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال ان اراد بذلك نعلم  
قطعا ان تلك القوى ليست على تحقق معنى في موضوع من الوجوه كما هو المتبادر من كلامه فهو  
منع في كيف ووضوح الموضوع مقدم على ثبوت المحمول له كما عرفت والعقل لا يفتقر من  
ان يكون الوجه المقدم له يكون في قوة مدركه ويجوز ذلك ومع هذا كيف جزم بان تلك  
القوى ليست على تحقق معنى وان اراد به ان كفى معنوي التعيين به وان القوى  
امدركه غير متكررها فثبت ان لم يكن لا يلزم منه ان لا يتوقف كفى معنويها عليها  
لجوان ان يتوقف عليها ولا يكون التوقف معلوما لنا فلذلك لا يكرهونها به ونفا وبالحكمة  
غاية ما لزم من عدم الكارعة الامر من بدون الاخر هو عدم العلم بالعلية لعدم العلية  
في نفس الامر من حيث الشارع من ان المحل ثابت للموضوع واما على ما ذكرناه فيقال  
وهو الموضوع مقدم على المكان مع المحمول **قوله** وليس ذلك الامتثال بقية نسبتها للنسبة الكارعة  
اقول كان الشارع ينعى ذلك بما نه من المتأخرين حيث ذهبوا الى ان بين موضوعي القضية  
ومحلها نسبة في نفس الامر ومعنى مطابقة الحكم للواقع ان مطابقا لنسبة الحكم للنسبة بان كانتا  
بنية عينين وليس بينهما الامتثال ما ذهبوا اليه لان الاجاب المحل هو الحكم بالتي والعرفين  
وكون احدهما هو الاخر في نفس الامر فكون المحمول غير الموضوع في الواقع ولا نسبة بين الشيء  
ونفسه لظهور نسبة الكلام بل صدق الكلام مطابقة للواقع مطابقة الصورة لذات الصورة  
فان الحكم الاجاب لا يكون اتحاد الموضوع والمحمل فان كان اتحادا واقعيا بان كانا معا شيئا  
واحد في نفس الامر كسب حمة الفضة كان الحكم مطابقا للاتحاد بمعنى ان الاتحاد واحد في  
الذات من كان اثنين ذلك الحكم وذلك الحكم انا وجد في الخارج مثلا كان جين الا كما ذكرنا ان السر



اذا جعل في الذهن كان عين الصورة الحاصلة منه فيه واذا حصلت في الصورة في الخارج  
كانت عين العرس وقس عليه حال الحكم السليم وما كان كحق مدلول الجبر في نفس الامر لازما  
مسا وبالمطابقة المذكورة ما لا يفتقر الى ان صدق الجبر بانه من كحق مدلول في  
نفس الامر قيل قوله اذا وجد الامكان في الذهن كان عين ذلك الحكم غير مسلم كيف والاكاد  
قد يتصور من خبر ادعان ولا يكون في عين الحكم وفيه كمالا شكري ان الاكاد المذكور قد  
دركه تصور اساذجا وادراكه خبر الحكم وقد يدرك تصديقا وقد يكون ادراكه نفس الحكم  
فهو في الذهن قد يكون فكما وقد يكون خبره ولا ان لعله اذا سور الجبر فاذن تصديقا لا الاكاد  
المذكور وهو بهذا ان كان وجد في الذهن كان عين الحكم ثم قيل كيف يتايس السلب عليه  
مع ان السلب لا يفتقر له في الكاد وفيه كمالا ما لا فلا في موجه اجبر مطابقة الحكم الاكاد  
مع ما في نفس الامر كما يراه في عليه كلامه لا مع الكاد فقط ولذلك قال وذلك الحكم اذا وجد في  
الكاد مثلا والسلب قد يتحقق في نفس الامر فاما بنا فلان المعنى يتحقق السلب في الكاد  
رفع الاجاب فيه لانه يوجد في السلب كسب ونفاه **قوله** معنى النسبة الحكمية حكم  
المقدمة الا انه يثبت المحل للموضوع اقوله السلكية حكم المقدمة الا وله ما ذكره واما  
بحسب التحقيق فهي كون الموضوع محولا فانه هو الذي لوحظ سرهما وحصل مرارة لتعرف  
حالا حال الحكم لو هو وليس له هو ثم ادعى الجبر في الثلثة حال كونها طيفين والكون المذكور  
مع خبره بينهما اذ كانا كجاييا وسلبيا لان النسبة بينهما ثبوت املا وبتعلق الادعان  
بان النسبة واقعة وليست بواقعة كما قيل اذا لوجد ان ادراكه كذب ذلك في ان النسبة  
المعروفة بينهما مع خبره غير مستقل فكيف يعبر بتعلق الادعان به فاعرف ذلك في لبيت  
شعير ما مما نفع من تعلق الادعان بالمعنى الجبر المستقل لا بد له من دليل وفيه كمال  
اذا ادعان امر وقوله بدون التوجه اليه متمنع ولا يعبر بالتوجه الى المعنى الجبر المستقل ولذلك  
تمنع الحكم عليه وبلا استدعاء كل واحد منهما التوجه **قوله** فلم يثبت المتمنع في الكاد  
قيل له منع قوله فلم يثبت المتمنع في الكاد واما يلزم لو لم يكن التعديرا المذكور محالا اذ لو  
كان محالا جاز ان يكون نبوته في ذلك التعديري في النوع المدرك لان الحال قد سلمت فبقية  
كلمة في نوع عدم الدعان فانه يستلزم وجوده كما قد روى في موضعه واذا اريد بالنوع المدرك  
ما يتصل بالمبادي والعالية فلا شك في استحالة وفيه كمال اذ التعديري المذكور هو عدم النوع

المدرك وعلى هذا التعديري متمنع ان يكون نبوته في النوع المدركه بالقدرة وما قيل  
من ان الجاز ان يستلزم محالا لا يفتقر في لا يكون الا في الامور بينهما مطلقا والآلما  
صدقت الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولك ان كان الانسان حمارا كان  
ناهما كما حقق في موضعه وما قد روى في الدعان هو انه لا بد تفتح من العلم وان فرض ارتفاع  
لان ذلك لا يفتقر بتدقيقه يكون ثابتا وان في هذا من ذلك **قوله** لان كل واحد من العقلاء قيل  
هذا الكلام من قيل ان يقال كون المسار اليه بان جوهره ارجح اباطل لان كل واحد من العقلاء  
يشير اليه بانواع اذ لم يتصور ارجح ارجح اصلا بل مع انه منكرو نبوته كما هو رأي المتكلمين  
او يقال كون الدعان مقدار حركة الفلك بط لا ان كل واحد منقسم اليه ان اجزاء مع  
عدم تصور مقدار حركة الفلك لاجل ذلك من النظام اليه لا يكون متناظرا على من خاص  
في تباين كالحكم **قوله** فليكن كحق هذا القائل لا يكون للضرورة بات اتم قيل فيه تامل لا يفتقر  
فسر الكاد بالنسبة اليه كجبر العقل بين الطرفين بالضرورة والبرهان مع غير نظر اليه  
كونه موجودا في الذهن وللنسبة الجبرية مطلقا خارج هذا المعنى وانما يزل بالاجابة  
ولامنا فيتمتع فغير الكاد بهذا المعنى ولعله اراد ان لا يكون للضرورة وبات ولا الحكم  
الذي يستنبط الحكم من البرهان فاذن من حيث انها تعني الضرورة والبرهان و  
واجوب انه لا محذور فيه وفيه كمال لان الكاد والواقع اذ كانا عبارة عن  
النسبة اليه كجبر العقل من الطرفين بالضرورة والبرهان فانه النسبة تكون نفس  
الواقع والكاد لا انهما مطابقة له واذا فسر صدق الجبر وصحة مطابقة نسبة الواقع  
لم يكن الجبر الذي يكون من النسبة نسبة صادقا وصحيا بهذا المعنى ولذلك قال السالك  
فصحة من النسبة يكون معنى انها الواقع ومعناه نفس الامر والنسبة المعقولة لزيد  
او غيره واو غيرها بين ذلك المعنيين معنى انها مطابقة لتلك النسبة اذا عرفت ذلك ظهر لك  
ان قوله وللنسبة الجبرية مطلقا خارج بهذا المعنى يرمي الى تعقيد تلك النسبة هو الكاد  
لان له خارجا **قوله** مع انهم يقولون في تعميم الكلام الى الجبر والاشياء قيل ان المراد  
بالكاد المعبر في الجبر ان يوجد في الذهن او في الكاد ام ينسب اليه تلك النسبة  
التي هي مدلوله بالمطابقة واللامطابقة ومعنى المطابقة هو ان يعبر الحكم بانه في ذلك  
بان يكون ذلك الامر كسب من النوع من الوجوه مبداء لا تتعارض تلك النسبة وهذا المعنى



وجه النسبة في الخاتمة أصلاً وفيه كنه اما اولاً فلان معنى كلام الشارع ان بعض ما  
 ذكر المحققون لعنف ان لا يكون النسبة بمعنى الاخبار فانه في كلامه في القوم  
 في تقسيم الكلام الى الجبر والاشاء فانه لعنف ان يكون نسبة كل خبر فانه ولم يدعي  
 أصلاً ان ذلك لعنف وجه النسبة في الخاتمة في قوله بان هذا لعنف وجه النسبة في الخاتمة  
 واما ثانياً فلانه لو كان المراد بالكارز المعبر في الجبر ان يوجد في الزمن او في الخاتمة  
 امر ينسب اليه النسبة المدلولة للجبر بالمطابقة واللامطابقة وكان معنى المطابقة ان  
 معنى الحكمانية عندنا كما فيه لزم ان يكون قول الجاهل الحاكم في معنى المطابقة لا يكون  
 الدبري العالم مستغن عن الموضوع بقا للخاتمة فيكون صدقاً بل لزم صدق هذا  
 الجبر اذا قال غيره ان صدق انه يوجد في الزمن امر ينسب اليه تلك النسبة بالمطابقة  
 ومع الحكمانية عندنا وايضا لزم ان يكون مطابقاً وغير مطابقاً للخاتمة معاً اذا اعتقد  
 احد الطرفين استغناء العالم عن المؤثر والاخر اهتياجه اليه وبطلان اللازم مما  
 لا يحل ثبت بثبوت ثل اي ثبوت ب الذي هو موضوع **قوله** والاشياء اي ثبوت  
 ب وبانقضاء ثبوت ب ينتج اعي ب كالمقدمة السابعة وفيه نظر اذ لا يلزم من انقضاء  
 ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء اعي لو ان يكون الثبوت امراً غير ثابت  
 في نفسه ثابت بغيره وهو ب كالموجود وغيره من المحمولات اعي غير موجودة  
 في انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب بثبوت ب له ولا شك ان انتفاء ثبوت  
 ثبوت ب كذا في مستلزم انتفاء ب ضروري اذ اذا انتفى ثبوت الثبوت اعي ب  
 لم يكن ب ثابتاً اذ لا معنى لكون ب ثابتاً الا بثبوت الثبوت له بناء على مقدمته الاولى  
 وتوضيح ذلك ان لو ثبت الب لكان ب ثابتاً كالمقدمة الثانية وذلك مستلزم ثبوت  
 ثبوت ب اي لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتاً الا ذلك كالمقدمة الاولى وذلك  
 كالمقدمة الثانية مستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت اعي للثبوت  
 الاولى كالمقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتاً كالمقدمة الثانية وهكذا  
 فظهر ان النسبة في الثبوتات ان بنه في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات  
 لما هو سابق عليه وفيه كنه اما اولاً فلانه لا يلزم من المقدمة الاولى ما ينفي عليها وهو انه  
 لا معنى لكون ب ثابتاً الا بثبوت الثبوت له اذ غاية ما لزم هناك من المقدمة الاولى

قوله

ثبوت

وسي ان الايجات في ثبوت المحمول للموضوع ان يكون الحكم بثبوت الثابت له فكون  
 الثبوت لعنف هذا الحكم رابطة بين موضوع القضية وهو الباء ووجهها وهو الثابت  
 للموضوع كما سجد ومن اراد ان يثبت انه موضوع فلا بد ان يستعين بما هو  
 كما فعله الشارع حيث قال لثبت ثبوت ولا ينتج اة وهذا العالم قد حسب ان المقدمة  
 الاولي كنه في اثبات كون الثبوت موضوعاً وهذا الاستدلال على ذلك في توضيح واسمه  
 الى المقدمة الاولى واما ثانياً فلان الظاهر من جازع الشرع ان مدعى غير ثبوت في قوله اذا  
 ثبت الب لثبت ثبوت ب هو الالف كما هو المتبادر من لا الباء كما حسب فان ثبوت  
 الباء ثابت للمقدمة الثانية بلامرئ فلو كان مدعى ذلك لاستغنى عن قوله والاشياء و  
 باسقاطه ينتج اعي ب فالمراد انه اذا ثبت الب لثبت ثبوت الالف والاشياء  
 وبانقضاء لم يكن الالف ثابتاً كما تور عند جمهور المتأخرين من ان معنى الثابت ماله  
 الثبوت وعلى هذا يتوجه منع ثبوت الثبوت بان يقال لو ثبت الب لكان الالف  
 ثابتاً ولا يلزم ان يكون ثبوت ثانياً في قوله والاشياء وبانقضاء ينتج اعي ب قلنا نعم واما  
 يلزم ذلك ان لو كان مناط صدق المحل الجابا قيام مبداء المحمول بالموضوع بالفعل وليس  
 كذلك كما يخرج من فكما كوز رتبة اسان وعالم بذاته ولا يكون الانسان والعلم ثابتين له  
 فلم لا كوز ان بعد في اثبات الب ولا يكون الثبوت ثابتاً في نفسه هذا المنع غير موجود لان كلام  
 الشارع على تقدير صدق المقدمتين وعلى هذا السبب يكون معنى القضية الموجهة بثبوت  
 المحمول للموضوع فاذا ثبت الب لكان معناه كالمقدمة الاولى انا ثبت له يكون حكم  
 ثم يكون المقدمة الثانية ثابتاً في نفسه وهكذا وفيه كنه اذ المقدمة الاولى لا تكفي بان الالف  
 معناه كالمقدمة الاولى الذي هو محمول في القضية الاولى فيكون بعنف حكماً مشتقاً من كل ما  
 ان الثبوت عليه بانه ثابت فانما اراد اثبات انه ثابت فلا بد من الاستعانة بما هو مدعى كما هو  
 ثابت لا الالف ثانياً ليس مبنياً على المقدمة الاولى بل هو مبني على ما استرنا اليه ويتوجه عليه المنع  
 ثانياً في جميع المذكور **قوله** بل لو لم يكن قوت مدركه قد مر فيه من المغالطة فلا يغيبه ولا يذهب  
 حجة على ان الشارع قد ادعى انه لو صححت ثبوتان المقدمات لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى  
 وتبين ان صحتهما مستلزمت للنسبة المنع وغاية ما لزم من هذا البيان ثبوت صحة ان  
 يكون فيهما خلل ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى كخصوصها كما هو الدخول **قوله** ولا يخلو



الابا لتثبت آية قبل على الوجهين لا تحقق النسبة الخارجية التي قال آتفا انها معتبرة في الجبر لا بنسبة  
 ولا بما ينشئ نكاح النسبة منه ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لاخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء  
 اليه باي وجه كان مسلم ثبوت ذلك لاحد فان انتساب الشيء الى احد ومطلق محال  
 فكون ما صدق عليه الموصوف في محمول مسلم وجوب كنه والمعدوم المطلق ليس هو هو  
 ولا شيئاً ما بالضرورة فلا كذب في شيء من الوجهين لنعنا ثم لو فرض في تقدم هذا الثبوت  
 على صدق المحمول عليه او ثبوته لم يبعد كنه لا تعلق له بهذا العرض وهو تخلص عن الاشكال  
 الذي استصعب ثم في حاشية لا في كل من الوجهين التزاما نفسا وادعي بالمقدّمين  
 فيما تخلص عن الابا المذكور الذي حصله القدر في صحتي المقدمتين باستلزامهما الفساد الاول  
 بل فيما نسلم لذلك لا بد من دليل على كلامه على انه لا تخلص عن لزوم التسوية في الامور العينية الا بذكر  
 وكون من نية السؤال وفيه كنه اما اولاً فلان لا نسلم ان على الوجهين لا تحقق النسبة الخارجية  
 التي قال آتفا انها معتبرة فان النسبة الخارجية لا ينعقد في ثبوت امر لا محال كون الثبوت  
 عرضاً ثانياً محلاً حتى يلزم من آتفا الثبوت المذكور ان لا تحقق النسبة الخارجية فلم لا يكون ان  
 يكون بين الطرفين في نفس الامر كما دا ونسبة حلية لا يكون عرضاً ويكون هذا هو المراد بالنسبة  
 الخارجية واما ثانياً فلان الثاني قال صار ما استدل القوم به هناك على مقدمتين وبين ان  
 صدقهما مسلم لا موصوف ثم قال لا تخلص الا بتصرف في ادعي المقدمتين واراد ان بعد  
 هذا التصرف لا يلزم منهما شيء من هذه المفاسد ولا ينعقد في ذلك ما يلزم بعض هذه المفاسد  
 من دليل اخذ كما اشار اليه هذا القائل بقوله ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لاخر على اي وجه فرض بل  
 انتساب شيء اليه باي وجه كان مسلم فيكون التخصيص قولاً فلا كذب في شيء من الوجهين  
 لنعنا على ما فرض على ان الثبوت بمعنى الكل قد يكون في القصد الممكن وهو غير مسلم لوجود  
 الموصوف في واما ثانياً فلان المراد بالتخلص هو التخلص عن المفاسد المتبعة على المقدمتين وهو  
 يحصل بالتثبت المذكور لا التخلص عن القدر في صحة المقدمتين ليقوم عليه ان بالتثبت  
 المذكور لا يحصل التخلص عن القدر فيهما **قوله** او ما قيل ان معنى الابطال ان كان السار  
 ذهب الى ان كان معنى الابطال ان ما صدق عليه الموصوف هو ما صدق عليه المحمول كان  
 الابطال حكماً با كاد ما وهو هو كذا في ان كان معناه ان ما صدق عليه الموصوف مفهوم  
 المحمول ولذا نكح الثبوت بينهما على التقدير الاول دون الثاني واكتفى ان الابطال كنه مطلقاً

سواء اريد بالمحلول مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه هو الحكم بان كانا الطرفين وهو هو  
 حيث معناه فان قلت كيف يعجز الحكم بان كانا زيد مع مثل مفهوم الناطق وقد ذكر العلامة  
 الجبائي في هو السيد على سر المطالع ان الشيء غير معتبر في معنى الناطق مثلاً والا كان العرض  
 العام داخل في العقل واذا اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب على الامكان الخاص  
 ضرورة فان الشيء الذي لا يعلق به هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء  
 في تفسير المشتقات بيان لما يدعي اليه الغير الذي يذكر فيه واذا لم يكن الشيء معتبراً في المشتقات  
 كان ما نسب اليه كنه خارج معناه فلا يكون معنى الناطق سوى النطق والنسبة بخصوصه  
 ومن البين ان لا يعلق الحكم بان كانا جامع زيد قلت لان ان اذ لم يكن الشيء معتبراً في المشتقات  
 كان ما نسب اليه كنه خارج معناه ولم لا يكون ان يكون معتبراً في المشتقات معناه و  
 وما يعلق اكدت به لا بوجه آخر كقولهم الشيء ونظيره من الامور العادة في يلزمها زيد  
 العرض العام في العقل فلا يكون المراد خصوصاً ما صدقات هذا المفهوم في انقلب على الاشكال  
 الخاص ضرورة ووجه ايضا ان غير مفهوم من المشتقات وبعضه ذلك تفسير المشتقات  
 بما يدل على ذات جهم باعتبار معنى معين فان الذات المعبرة في كل منهما لما كانت بهيمة لا يكون  
 ما هو في فيه بوجه عام ولا بوجه خاص بل اخذنا باعتبار تعلق المعين الذي هو كنه في كنه  
 عنه قولهم باعتبار معنى معين وليس المراد ان لتعين اكدت به بالعقل ولذا قيل باعتبار  
 معنى معين ولم يقل كنه تعلق المعنى به فان معناه امر مجمل كنع ان يعلق العقل الى ذلك  
 بين هذا المعنى وبين ما تعلق اكدت به بالعقل عموم من وجه لتحقيق مذاق ونسبة الموجود العالم  
 لا يعلم تعلق به وكفقد بدون هذا الحكم التعلق به السرعة فان تعلق به السرعة كنه ليس  
 بصريح واجتماعه مثل المحرك ثم العقل اذا اراد ان يعبر عن الامور المنطوية في هذا المحرك  
 بان يعبر عن كل من المعنى على حد ينسب الى امر عام مثل الشيء او ما في غير من الذات الجمل المنطوق  
 فيه به وبمنسب اليه كنه فذكر الامر العام هناك لغرض كنه كنه التسمية منسباً لا لفظاً  
 في الجمل وان كان ما نسب اليه كنه ما فرض في معنى الناطق صحيحاً كما بان كان مع زيد قبل للبرهان ان  
 يكون ذلك الشيء المعبراً عما صدق عليه المشتق او مساو له وعلى الاول يلزم ما هرب عنه  
 من المحذور الاول وعلى الثاني يلزم ما فهمه من المحذور الاول والثاني اذ لو كان المعبر فيه  
 مفهوم ذلك الامر كما وي لزم المحذور الاول او ما صدق عليه لزم الثاني وفيه كنه اما اولاً



فلان الذات في المشتق المذكور لو كانت مأخوذة من مفهوم مخصوص لم يستقيم ان يقال انه اعم من شئ  
 آخر او مساو له اما اذا كان اخذنا فيه جهة لا مفهوم مخصوص فلا يستقيم نسبتها الى معنى م  
 آخر بالعموم والكفوف والمساوات ثم اذا اخذت باعتبار المعنى المعين كصحة مفهوم مخصوص  
 يستقيم نسبة الامنوم اخذ لكن هذا الامنوم كتحصل نفس مفهوم المشتق لا مفهوم اخر اما انما بنا  
 فلان الامنوم المحذور الاول وهو دخول العرض العام في الفصل على تقدير كون ذلك المعنى اعم مما  
 يصدق عليه المشتق من ضرورة ان ما هو اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون حاصلا  
 عاما للناطق وكذا احتمال المحذور الاول على تقدير المساوات المعينة المذكورة مع ما يصدق عليه  
 المشتق لان المساوي لما يصدق عليه الناطق لا يكون حاصلا لما لم يقلل بالخرج اما ان يكون معنى  
 المشتق هو القدر انما كانت فقط وهو ما فهم منه اذا قد في الموصوف مثل قولك زيد لونه بيضا  
 بطريق الوصف وانما كانت مع المنفوت ملحقا بوجهها وعلى الاول لا يلحق تحصيله الى الامور الثلاثة  
 فان الموصوف في النسبة خارجة عن تلك القدر وعلى الثاني لا يكون المنسوب من حيث يتعلق بالحدث متعلقا  
 احدث به اذ ذلك المتعلق انما يحصل بتلك النسبة لا قبله وفي ذلك اذ كنا ان معنى المشتق الذي ينسب  
 هو القدر انما كانت فقط ولا يتم ان الموصوف والنسبة خارجة عنه وانما يلزم ذلك لو انما كانت  
 كان معنى النسبة المتروك بالموصوف محو والحدث ويعلم من احواله عليه انصافه به لا يعتبر من  
 كما حبه وليس كذلك اذ لو كان كذلك يصح جعل الكتابه بعنا كزيد ولا يصح حمل الكتابه على  
 الذي جعل نعنا له هو هو عليه ولا يصح ما ذهبوا اليه من ان الاوصاف قبل العلم بها  
 اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ومن انه يجوز التصريح بلفظه الذي  
 من الصفة والموصوف كان تعالى زيد الذي هو الكتابه بل ما يفهم من المشتق حال  
 اقرانه بالموصوف ما يفهم منه غير ملك الحال معنى واحدا فلفظه على ذات بهم حسب  
 ما حققناه واحدا على الموصوف يدل على اتحاديه مع الذات البهم الماحود باعتبار  
 المعنى المعين لا بطريق الادعاء وحله عليه يدل على اتحاديه بطريق الادعاء **قوله**  
 فلان الذات انما كانت في العدم عندهم اذ لا فلا يحلح الى المؤثر على زعمهم بناء على ان  
 عليه الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون الذات حث اثرا  
 للقدرة اذ المستثنى عن المؤثر لا يكون اثرا لغيره فظهر ما ذكرنا ان كلام من قال ان  
 من تراثا في قوله ذكر آية القدرة اذ يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تأثيره ولا تأثيره لغيره

الوجه في قوله لا يكون له اثر في ذاته  
 والوجه في قوله لا يكون له اثر في غيره

هو كان المعدوم ثابتا لم يكن تأثيره في هذه انه لغو وفيه كذا اذ هذا التفسير بعيد عن ما  
 فهم به كسب اللط وكسب المعنى لا يستغنى عن كفاء المعنى بظاهره او كفاءه بباطنه فانه  
 الامران هذا القدر في نفسه لا الكلف المذكور وهو انما انما انما بغير خلقا آخر وهو انما انما  
 ولو لم يفهم اليه ذلك لكان يكون هذا اليه زائدا مستغنى عنه وهو المراد باللعو بها قبله  
 ان يقال ذكر اثبات القدرة لتسجيل على الزام الكف فانه اصره واظهره خلافا فاعلم  
 وفيه كذا اذ ليس في جواره ذكر السار في ذكر اثبات القدرة فكيف يستقيم ان اثبات  
 لتسجيل ولا يتم ان انتفاء القدرة اظهره خلافا فاعلم من انتفاء التأثير والثالث **قوله**  
 وتقرى الاستدلال على هذا الوجه احسن وتكون ان تقر الاستدلال بهذا الوجه السببية  
 به وكون الوجود لم يكن القدرة ثابتة اذ لو ثبتت فثابتها لما في نفس الذات فكون الذات  
 اثباتا على كل ما ذهب اليه المحققون وذلك باطل على هذا القدر لا يلزم ان انتفاء  
 الذات بالوجود بان يجعل الوجه حاصلا في عارضها كما ان العباغ كصحة اللون في انتفاء  
 مثلا وذلك ايضا باطل لما من امتناع دخول الوجه للماهية في نفس الامر وتقرر على  
 هذا الوجه احسن من تقرير الثاني اما اوله فلا ينافي وفق بمقتضى الكتاب حيث لم يتوقف  
 يكون ثابتا للقدرة في الوجود نفسه على انه ذلك في معقول واما ثانيا فلينظر ما ذكره في  
 الكواب عذرا لا ما استخرج من الوجود للماهية في نفس الامر لا يكون الوجود صفة لها  
 فيها ولا يكون لها صفة الانتفاء ايضا فيمنع ان يكون انتفاء شئ منها اذ انتفاء شئ في الامر  
 الواقع في نفس الامر وانه اما اذا لم يتحقق الشئ بعد وكون الوجود في نفسه انما يكون الوجود  
 اما انتفاء غير عارض لها كما مرارا ويكون ثابتا للقدرة في الماهية التي هي بعينه الوجود في  
 يكون انتفاءه على مثل هو السواد الذي نفس الوجود لا وجوده ولا انتفاءه في الوجود ولا  
 هيته انتفاءه في كونه العقل ينسب السواد الى انما على من حيث انه موجود لا من حيث انه  
 سواد مثلا فنقول هو موجود من العاقل ولا نفعل هو سواد منه او عرض منه قبله لم لا يكون  
 على تقدير ثبوت الماهية ان يكون انتفاءه على هو السواد الذي هو نفس الوجود كما في الله  
 الاخر فان الحق ذهب الى ان الموصوف متحد مع عارضه في الوجود فاذا ثبت هذا  
 العارض بعارضه اذ زال اتحاد مع العارض الاول واتحد مع العارض الثاني في القول  
 الماهية وانما كانت ثابتة في نفسها كذا من حيث الاتحاد بالوجود مستند الى ان خلق

تأوه



وقية كذا في هذا الدليل ليس برأيا حتى يكون امثال هذه الاحتمالات فيه قادية  
 بل هو انما هو الخضم المعترف بان الاول لا يكون انما القدر بوجه من الوجوه بل انما هو  
 ذاتا وصفه كذا لا تعد في ان يكون انما القدر ازلته بنا على ان الازلية لا ينافي القدر  
 كما حقق في موضعه كذلك لا تعد في هذا الاحتمال لاحدا فالحكم بانتفاءهما ثم قيل هذا  
 المعنى ينحل الى ثلثة اشياء السواء والوجوه وانما قد اعترف بان السواء ليس  
 العاقل وان الوجوه انما ليس بمرتبة قال ان ذلك غير معقول فيعني ان يكون العاقل في  
 جنبه الاتحاد في سقوله لا كوزان يكون العاقل في الاتحاد فان ثبوت ما يثبت نفسا لا ينافي  
 ان يثبت في الاتحاد ومنه ومنه في ذلك كما هو في كذا اذ لم نعترف بان السواء ليس العاقل  
 بل صرح باننا في السواء الذي نفس الوجوه في هناك في واحد هو السواء وهو انما العاقل  
 وما حكم بان العاقل في غير معقول هو الوجوه المستحق من الوجوه لا الوجوه الذي هو السواء  
 ولو كان ثابته العاقل في الاتحاد لم يكن ان الوجوه انما في الاتحاد ولا سلك ان ان الوجوه في كذا  
 في موضع **قوله** وفيما هو انهم يمتنعون المقدمة انما في هذا المنع متوجه اذا فسر المقدمة الثانية  
 بما فسر السارد وهو ان لا يعقل من الوجوه امر زائد على الكون في الاعيان اما اذا فسرت بان  
 لا يعقل من الوجوه امر زائد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه لان امر زائد وما لا يعقل سندا  
 وهو ظاهر ويكون منطبقا على الدعوى وهو ما وقد الوجه المطلق السببية فينبغي ان يفسر  
 المقدمة الثانية بهذا وانما لم نعصر المعنى على وجهه اية المقدمة الاولى فيكون الزام الحكم بالامر  
 المحكم عند كذا الدليل الاول فان ذلك اذ في اتحاد **قوله** الامكان ليس بمتبوعا قبل  
 ان تعلم ان النبوة هي ما من تفسيره ما ليس السلب داخل في مفهومه وانما يخرج عنه  
 السالبة المحمودة فقط على زعمهم دون التمسك وله فاعبارية الامكان لا يقدح في ثبوتية هذا  
 المعنى فلا يعطل المذكور في معرض السند لسنده قالوا ولي ان يقال ان ثبوتية الموصوف كسب  
 الذهن ولا يلزم من ثبوت الموصوف فيه وقية كذا اما ولا فلا لواراد السند بنبوتية  
 الامكان ان لا يكون السلب داخل في مفهومه لم يثبت بذلك ثبوت الممكن في الاعيان على ما هو  
 الدعوى وصرح بالمصنف بقوله ولو افترضنا ثبوت خيالا بان يثبت به ثبوت الامكان  
 في الجنب ليلزم من ثبوت الممكن فيه فتعني المعنى ثبوتية العيان والسند بان الامكان امر اجباري  
 غير موجود في الاعيان واما بما في اننا ف الممكن بالامكان من لوازم ما هيته لا من العقل رضى

اعتباري

الى كون الانصاف بها كسب لذهن فقط واللا يلزم الانتقال **قوله** ليس لامعان محصلة  
 معقولة خلق من العنفة عن المعنى المعقول ككافة فانما نعقل من قولنا الوجوه لما هو موجود او  
 معدوم مثل ما نفهم من حمل الوجوه والمعدوم غايته احر من غيرا فيناج الى فرض مغايرة الوجود  
 لنفسه وهذا عند المنصف لا سيرة به والظاهر ان المعنى انما هو بالوجود ههنا الوجوه كما في السابق  
 وكلم بعدم وروح العنفة عليه لان التردد يدان ما يكون مقبولا اذا كان بين الامور المتضمنة والوجوه  
 لا يحتمل غير كونه موجودا لا متنازع سلب الشيء عن نفسه قال ابن مطهر في سورة هذا الكتاب  
 لا يبطل من فهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجوب الاول قائلوا قد بين ان الوجوه  
 رايد على اللاحق فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والا ولان بالامكان  
 اما الاول فلانه يلزم التساوي فلانه يستلزم انصاف الشيء بنفسه فتعني ان لا  
 واجوب ان الوجوه غير قابل لهذا العنفة لا سيما على انقسام الشيء الى نفسه والى غيره كذا في المثال  
 السواء اما ان يكون سوا طولا ولا يكون كذلك لا يقال الوجوه اما ان يكون موجودا او لا يكون  
 لان المنقسم الى الشئين اعم منهما وسنجد ان يكون الشيء اعم من نفسه من الكلام وهو يدل دلالة  
 ظاهر على ان المراد بالوجود هو الوجوه وان المراد بعدم وروح العنفة عليه ما ذكرنا لاما ذكره  
 الشارح من خلق عن المعنى المعقول قيل لا يخفى ان الاستدلال بمفهوم الوجوه ومفهوم الوجوه  
 كتمل كونه بتر موجبه كما ان مفهوم الجبر ليس جزئيا قوله لا متنازع كسب الشيء عن نفسه قلنا  
 مفهوم الوجوه موجبه بمعنى ان عين مفهوم الوجود وليس موجبه بطريق الحمل المتعارف فان ليس  
 فردا منه وقية كذا لانه ان اراد مفهوم الوجود العنونة الكلمة الحاصلة منه في العقل من حيث ذاتها  
 حاصلة فيه قلنا ان الاستدلال به اذ الكلام في موجودية الاشياء وهي من الكيفية المذكورة  
 ليست موجودة بغيره وان اراد به هذا المفهوم من حيث ان موجودية الوجوه ذات ومتممها  
 وسنجد ان في هذا الكيفية لا كتمل غير كونه موجبه والاستدلال به اذ انما يكون باكمال بين  
 بزمون ان مفهوم الوجوه الذي هو صفة الاشياء قال لصوره الوجوه الفاعل بالذهن  
 كيف وهم لا يقولون بالوجوه الذي من غير قيل سنجد ان يكون الشيء اعم من نفسه بمعنى ان  
 لا يكون عين نفسه او غيره بطريق الحمل الا وانه كذا يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف  
 مثلا المفهوم اعم من نفس المفهوم وبغيره وقية كذا اما ولا فلان مرجع العموم المطلق الى  
 موجبة كلية موضوعها الخاص وسالبة جزئية موضوعها العام فلو كان ذلك اعم من نفسه يلزم

وان







حتى فاعرض له الوجود الذي من غير وصفه بل هو من حيث المذكورة كيفية نفسانية  
 كما حققنا موضع **قوله** نفي عدم سلب الوجود بمعنى الوجود لو أراد المستدل بالعدم المذكور  
 في دليله هذا المعنى لم يتصور الوجود في الاقسام المذكورة لحي ان لا يكون الوجود موجعا لولا الوجود  
 ولا واسطة بينهما بان كان متفيا فلا يصدق عليه الوجود ولا الوجود لا يثبت الوجود  
 ولا الحال لانه من غير وجه صورته استدلاله فالحال من كلام المستدل ان استدلاله بعدم معنى السلب  
 لكون صورة استدلاله تاما فلو فسر بمعنى العدد والوجود والعدم عليه كما فعل السار كان  
 المنع غير مقدره بل بدعيها المستدل **قوله** لكن لا نسلم ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين **قوله**  
 لا كذا ان النسبة مطلقة لا تتغير بتغير طرفيها ولا يختار وان لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه ان يكون  
 النسبة في شيء واحد ذاتا واختيارا وانما يلزم ان لو كان بين الموضوع والمحمول نسبة في نفس الامر  
 وليس كذلك فانها في امر واحد وتكون لهذا الامثلة في العقل حال الحمل ولا بد من التغاير  
 كسب الاختيار ايج كسب الملاحظة سواء كان ذلك بعد الصور والاتفاقات كما انما حملها  
 على خبره او بتعدد الاتفاقات فقط كما اذا حملها على نفسه ومن ثم لا يدرى ان كل شيء على نفسه  
 بالاتفاقات واحد فالحال قبل لا نسلم ان تعدد الصور والاتفاقات بدون تعدد المعلوم كما في العقل  
 النسبة والسند ان النسبة انما تعقل بين امرين باللفظ واما تعدد الصور والاتفاقات بدون  
 تعدد المعلوم لم يكن هناك مدركاته واذا لوحظ ذلك للمفهوم تارة من حيث انه مدرك بشك الصور  
 او ملحوظ بترك الاتفاقات واخرى من حيث انه مدرك لصورته اخرى او ملحوظ بالاتفاقات اخرى  
 فتعدد المدرك وفيه كذا ما لا فلا يلزم لو افترضنا تعقل النسبة بعد المعلوم كما حسبنا في محل الشئ  
 على نفسه كقولنا ان انسان وهو قضية لا يكره ان يكون له اذن فطنة واما ثانيا فلا يتعدد الاتفاقات  
 بالاتفاقات الى شئ واحد لا يتعدى المدرك قطعا وهذا ايضا من اجل البديهة ومن غير ما يجزئ  
**قوله** انما تمنع انما في الشئ بتقيضه هو قولنا هذا ايضا غير شئ في الاطلاق فان مفهومه لا يمكن ان  
 يمكن عام والوجه انه قال فيل هذا ان الجزئي والشخصي والافراد مفهوم اما غير ذلك لا يصدق على انفسها واذا  
 لم يصدق على انفسها صدق تقاضا عليها مثلا الجزئي لا جزئي والافراد مفهوم مفهوم واكثر ان تمنع انما في  
 الشئ بتقيضه لا انما في الشئ بتقيضه وفيه كذا لا ان اراد مفهومه لما يمكن ما حصل من مع لفظ  
 الامكن في الذهن فلا يمكن ان نقيض الامكن بل هو قسم منه وان اراد به ما لا يكون ممكنا في نفس الامر وهو  
 مع لفظ الامكن فلا يمكن ان يكون ونوضح ذلك ان ما يحصل من مع اللفظ في الذهن قد يتناول

دكت

الشئ فانما اطلق لفظ الموضوع بآراء المسح عليه لان حقيقة كما حصل من مع لفظ الشئ في الذهن  
 فانه شئ حقيقة وقد لا يتناول المسح فلا يوجب اطلاق اللفظ الموضوع بآراء المسح عليه حقيقة كما حصل  
 من مع لفظ زيد في الذهن فان لم يكن هناك هذا الشخص المسح به لولا ما يحصل من مع لفظ الامكن  
 العام من قبل ان في ذاته ليس لا يمكن عام ولا شئ ان نقيض الامكن العام مع الامكن العام لا ما  
 حصل منه في الذهن بل لا يوجب اطلاق الامكن عليه حقيقة ولا يصدق على الامكن ان يمكن وكذا  
 الحال في الجزئي ونظائره فان مع لفظ الجزئي ما لا يمكن للكل لا ما يمكن في الذهن ولا يوجب اطلاق لفظ الجزئي  
 عليه حقيقة والكل لا يصدق على الاول بل يصدق على الثاني **قوله** والاشتباه عدم الفرق بين  
 الشئ وبين ما يحصل من التقيض في الذهن واكثر ان اتفاق الشئ بتقيضه ممنوع كما ان اتفاقه  
 بالتقيض كذلك كيف ولو صح اتفاق الشئ بتقيضه لكان ان يعبر عنه بمفهوم آخر ويجعل عليه نفسه  
 ونفسا ايضا فيلزم اتفاقه بالتقيضين مثلا اصدق على الجزئي ان لا جزئي كما حسبنا في خبر الجزئي  
 فيصدق ان جزئي ولا جزئي **قوله** فان كل صفة آتة ما ذكر اتفاق الشئ بما يتحقق بتقيضه  
 ولا يلزم منه اتفاقه بتقيضه كذلك ولولم من الاتفاق بما يصدق بالتقيض والاتفاق بالتقيض  
 لازم كون الجسم المتحرك لا يتحرك بالاتفاق بالشكل وبغيره مما ليس حركه فالصواب ان يقول بل هو  
 واقع فان السواد ليس بالسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس بحركة في خبر ذلك ونفسه ان  
 المقصود من اتفاق الشئ بتقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدرية نحو لا عليه اشتقاقا  
 كما في كون الموضوع معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وله ظاهر ان اتفاق  
 الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتفاق اشتقاقا بما سلب عنه الجسم  
 والكل لا يصدق استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتفاق فيلزم على تقدير  
 مدعاه ايضا هو كون الوجود لا موضوع او لا معدوم ضرورة ان سلب الوجود والعدم  
 وصف الوجود مغاير له وفيه كذا اما اول فلان ذلك اتفاق الشئ بما يكون  
 تقيضه نحو لا عليه موطاة ومتحد معه فاجب ان يكون في الشكل والحركة لكان الجسم  
 لا محالة فالأحرى قوله لا يلزم منه اتفاقه بتقيضه كذلك **قوله** ولا يلزم من كون  
 كون الجسم المتحرك المتصف بالشكل ان لا يكون متحركا كما حسبنا في خبره  
 لازم من ان يكون فالأحرى واين هذا من فاك واما ثانيا فلان لفظ السواد هو  
 الاسواد وانما يكون السواد متصفا بتقيضه اشتقاقا اذ لو صدق على انه سواد



ولا يلزم من سلب الوجود عنه ولكن غاية الامر ان صدق عليه ان لا يكون سوا  
والفرق بينهما واضح واما ثانيا فلانا لان المقصود من انتفاء الشيء انتفائه كاشفا  
ان يكون رفعه بالحق الصدري محولا على اسما فاعلم المقصود منه ان يكون ما هو  
رفع سواد كان ولكن معنى مصدره بالاولا وجه اوله لا لا وجه محمول على اشتقاق  
**قوله** فلا يلزم قيام العرض بالعرض قيل يمكن ان يقال قيام العرض بالعرض او بالعكس  
بل قيام المصدر بالصفة مطلقا في قول قيام العرض بالعرض بحريان وللم في وقته  
انما استمر اعتمادا على احتياج قيام العرض بالعرض هو ان القيام بجارية عن  
التي هي في الخيرة والعرض عما كان تابعا لغيره في ذلك لا يمكن ان يتبعه غيره في هذا  
انما يجري في الامور الخيرة كالا عرض لا فيما لا يكون متيلا كالمصالح البديهة والاهوال  
عند من يتقرب بتجربته **قوله** ولا شك ان التبع الاول منتف في كذا اذا انتفاءه  
هذا فنحن للدليل ثانيا والظاهر ان السقف انما يكون بالكلية استلزاما في مثل  
جنس السواد وفضله لا بالكلية مطلقا سيما وان لم يكونا موجودين كنهما جزان للسواد  
الموجود واجزاها لا محال اجزاء لان جزء الجزء وهذا التدرج في استحقاق  
كونها عدمية **قوله** فان بعضهم لا يجوزوا انتفاء المعدومات اه هذا البيان انما يتم ان  
لو اختلفت المعتزلة في قولهم فيما ذكرنا من نقل عنهم ولما على ما نقله غيره من اتفاق المعتزلة  
على ان بعد العلم بان العالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحكمة وارسال الرسل يكتسب النكاح  
في وجوده فلا يلزم من لا يرد ان يكون للمعدوم صفة اصلا كما ان عكسها كيف انتفى  
على ذلك والبيان على هذا ان يقال لما جازوا عن افهم ان يكون للشيء ثبوت عاريا  
عن صفة الوجود فلا يكون وصف الموصوف ضروريا اذ العقل لا يقبض من ان يكون النبوة  
كافية الانتفاء في باوي النظر يمكن ان يعرف السكون وهو ان الموصوف بعد  
الجزم بالانتفاء بالاولا وصف ذلك **قوله** ويقال له عدم مثل غير مضاف اليه اصلا  
اقول على ما ذكرنا لم يكن العدم المطلق رفعاً للوجود ولا يكون تقيضاً له وانه ان تقيض  
الوجود رفعه لا رفعاً غير مضاف اليه بل لا يكون مقابلا له بالذات اذ لا يقال بل هو الشيء  
ورفع غير مضاف اليه **قوله** فلان سلب معنى الوجود هو الوجود فلا يكون مطلقا  
اذا كان العدم سلب الوجود فانما يكون مضافا ان لو اضيف سلب الوجود الى شيء

داك

كله

واضحه

واضحا في سلب الذي هو جزء معناه اذ الوجود لا ينافي الاطلا قد اذ انما في مطلقين  
وثان اذ في مضافين انما يعتبر كسب معناه المطلق وقد والضمين كما ان قيل جملنا ان  
قد يضاف اليه افعال جمل فكم وقد يطلق ويقال جمل الرس لا يرد ذلك انما جمل  
في العبارة انما لا يرد مطلقا بناء على اضافة الى الرس فيها لان اضافة الى الرس  
لا ينافي الاطلا في جمل الرس وهو المطلوب قبل الاورد التمثيل بالرفع المطلق وعلى زيد  
والسكن المطلق وسكن زيد انما لا ينافي في العدم في نفسه بغير الرفع المطلق فاذا  
قبل العدم المطلق كان معناه الرفع الغير المضاف اليه فلا يكون التمثيل المذكور  
مطابقا وفيه كذا اذ هذا التمثيل منه على ما هفت الخت انما من العدم الرفع  
المضاف الى الوجود لا الرفع الغير المضاف اليه لا على ما ذهب اليه السار من انه  
رفع غير مضاف اليه ومطابقه المثل على التمثيل في ولوبني على ما ذهب اليه السار  
كما حسب ما طابوا التمثيل بالرفع والسكن اذ الرفع عدم البصر لا العدم المطلق والسكن ا  
ارادة الوجود لا الوجود المطلق **قوله** فلانا قد تصور مفهوم العدم مع العطف عن مفهوم  
الوجود كيف ومع العدم بالفارسية نايوب ويزمستى وقد كذا في الهاء ويقال  
شيء ولا شك ان لفظنا ويزمستى فان لفظ لا وان لفظ يوب ويزمستى ما قد ان لفظ  
الوجود فيكون مفهوم من لفظ العدم هو مفهوم من لفظ لا وجود واذا كان كذلك فكيف  
يتصور ان تصور مفهوم العدم مع العطف عن مفهوم الوجود قيل قد علمت ان السار  
يقول ان معنى العدم هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود  
وما يجر عنه بالفارسية بما ذكرنا فذلك تفسير للعدم المضاف الى الوجود لا العدم المطلق  
بل العدم المطلق لا يوجد له الفارسية لفظ مراد فان معناه مساوي للفظ نايوب  
وسما مراد في لفظ العربية والعدم اسم ولا مراد في بين الاسم والحق فلا يلزم ان يكون  
الكل لفظ غير مراد في الفارسية فاذا ذكرنا موضع السند وان لم نجد الكلام عليه في  
اصل المعنى كمن ليس كلاما بنيا وعرضا النبيه على ذلك في كذا اما اوله فلان ما قاله  
السار من ان معنى العدم هو الرفع المطلق فما استدلل المحقق على بطلانه وحقق ان معناه  
رفع الوجود وما يجر عنه بالفارسية بعض ذلك ومدار المنع على هذا الا على ما توهم السار  
واما ثانيا فلان ان اراد بقوله انا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود ان صار

2



مع لفظ العدم ذلك فذلك بين البطلان وان اراد انه صار معنى عدم الوجود ذلك ثم  
 لكن لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود فان هذا على التقدير المذكور تفسير عدم الوجود  
 لا تفسير المضاف وهو العدم واما اننا قلنا ان ذلك لا يكون لعدم معنى متساوي  
 للكلمة تارة فلم لا يكون ان يكون هذا المعنى هو ما مراد في الكلمة لا لا بد لشيء ذلك من دليل قال  
 بعض الفضلاء من راجع الى وجدانه علم بالضرورة ان احتمال كون الاضافة الى شيء ما معتبرة  
 في تعقل الوجود هو الراجح وان العدم هو نقص الوجود وسلبه ولا تعقل له معنى سواء  
 ومن ادعى جواز التجرد عن الاضافة فيه جرما وبهذه قد خالف معنى الوجودان الصحيحين  
 في العدم اقول ما ادعاه في العدم لا ريب فيه وانما ادعاه في الوجود منظور فيه **قوله**  
 فيقال عدم مثل قوله المراد بقوله عدم مثلا عدم غير مضاف الى ما يمتنع من التامهات كما ان  
 اطلاق الوجود كسب فيك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم مضافا لرفع الوجود وفيه كذا لانه  
 ان اراد بانما يمتنع ما يمتنع الوجود فيكون رفع الوجود مضافا لا مطلقا ولا يصح قوله وهو لا  
 ينافي ان يكون المراد بالعدم مضافا لرفع الوجود وان اراد بانما يمتنع الوجود وقنا جنة اطلاق  
 الوجود ايضا كسب فيك بهذا المعنى كما نفى عنه قوله كما ان اطلاق الوجود كسب فيك  
 لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لانه لا يمتنع الوجود غير الوجود لا مضافا الى شيء  
**قوله** بل كسب فرض العقل فيه انه على ما يلزم اجتماع الوجود والعدم كسب في العقل  
 لا في نفس الامر وجوز اجتماع المتناقضين كسب في فرضه فلا يكون مقولا وقد كنهنا  
 لا باعتبار التباين كبر فانه على ان المتباين من الاجتماع ما هو كسب نفس الامر فلا يلزم  
 ان يقال الوجود والعدم المطلقان اي غير المتباينين بان لا يعتبر اضافة الوجود الى شيء  
 ولا اضافة رفع الوجود الى شيء مستقبلا لان مطلقا بل شرابط مخصوصة وقبوع معتبرة مستل  
 ان يعتبر احدهما في بعض الاوقات والاخر مسبوقا لهما فهذه الشرابط والقبوع متباينان  
 وبدونها مجتمعان مثلا اذا وجد شيء في وقت كذا روى وقت صدق عليه الوجود المطلق و  
 والعدم المطلق بالمعنى المذكور ضرورة الاستلزام صدق المقدم صدق المطلق كونهما بهذا  
 الاعتبار ليسا بمقتضيين لنقدان شرط التباين فيهما وبهذا حكم سائر المفروقات اللذين  
 خلق عليها انما متباينان بشرط وفوق ذلك لا يمتنع الوجود بغيره بل بغيره بل بغيره بل بغيره  
 ما حوزة فيها حتى اذا قد شئ من تلك الشرابط والقبوع لا يطل على علمها المتباينان

فان الشرابط  
 والقبوع المتباينان  
 لا يمتنع الوجود بغيره بل بغيره بل بغيره بل بغيره

مطلوب انما سألنا  
 في انما سألنا  
 في انما سألنا

**قوله** قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم محمولان كما بان الوجود المطلق لمعنا  
 احداهما لا يكون مقبدا بقية معنا فالشيء او هو المراد بها وتباينها عدم مطلق بغير مقيد  
 والشيء ما هو اعلم من الوجود الذي هو الكاري في الوجود بين وتباينها في الحق في الوجود  
 والكاري في جميعا في المجتمع في الماهية المفروضة هو الوجود بالمعنى الثاني مع العدم في الثالث  
 وهو في احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد مع مضافه وفيه كذا لان الوجود والعدم  
 بالمعنى المراد في الماهية المفروضة مجتمعان او الوجود بالمعنى المراد هو الوجود بلا قيد  
 واصا فة ونقيضه رفعه اية الوجود لان رفع كل شيء نقيضه وهو المراد بالعدم المطلق هما  
 ولا شك ان الوجود بلا قيد اعلم من الوجود الكاري ورفع الوجود بلا قيد اعلم من رفع الوجود  
 الذي فان كان شيء موجودا في الكاري ومعد وماء الذين لصدق عليه انه موجود لا يستلزام  
 صدق الكاري على شيء صدق العام عليه وهو المراد باجتماعهما ولا يمتنع في ذلك بان الوجود في  
 الكاري في بقا العدم في الكاري والوجود في الذين بقا العدم في الذين لا يمتنع لان الوجود في  
 خارجا لانه كما ان الصدقات انما تكون بقا الوجودات المتبينة بالقبوع المذكورة كذا كذا العدم  
 بلا قيد معا بل للوجود بلا قيد وبها المراد بالوجود المطلق والعدم المطلق هما ومجتمعان في  
 الماهية المفروضة كما بينا **قوله** العدم المطلق قد يقصور فيعرض له كون في الذين غير مسلم  
 وانما يلزم ان يكون له كون في الذين لو كان مع لفظ العدم المطلق متنا ولا كما حصل منه  
 في الذين منه فكل لا يلزم من التلغظ بالعدم المطلق ان يكون له كون في اللفظ ولا من كونه  
 يكون له كون في اللفظ به كذا كذا لا يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل وانما يلزم ذلك  
 فيما كان المسح متنا ولا كما يحصل منه في الامور المذكورة كذا كذا فانه لا كان مسحا متنا ولا كما  
 حصل منه في العقل يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل ومتنا ولا كما يحصل منه في اللفظ  
 يلزم من التلغظ بان يكون له كون في اللفظ ومتنا ولا كما حصل منه في اللفظ به يلزم من كونه  
 ان يكون له كون في اللفظ به **قوله** اجتماع المتباينين بعوض احدهما لا يلزم محال  
 قد اجاب بعض الفضلاء عن هذا الطر وعنه النظر انما في كليهما بان لسر الفرض مما ذكر  
 الاختيار كما ذكر السار بل المقصود ان المتباينين كما لا يخفى ان اجتماعهما محال واحد كذا  
 لا يجوز ان يجتمعا بعوض احدهما لا من حيث التباين او وقع كما توهم العباد من ان  
 الاجتماع بعوض الوجود والعدم اجتماع با شيئا رافعا بل هو صحت قال مقابله عدم مثلا وقد

والوجود والعدم  
 في الوجود  
 في الوجود



وقد تضمننا ان اى كنه الوجود والعدم المتقابلان وفيه كنه لان رفاق الجواب  
 بلا الجواب **قوله** وان اعتبر نسبتها الى قابل الامور الموجه بعينها بعينها عدما وملكه  
 غير مسلم وانما يلزم ذلك اولم يكن قابلية الموجه مع ما هو ذاته من مضمون عدم الملكة وهي معتبرة  
 فيه كما صرح به لاختيار الالهي من مفهوم العي اذا نسب الى امر غير قابل للبصر كالسواد  
 مثلا لا يصدق عليه قطعا لان صدق عليه ويعبر نقابل العي والبصر بالسناس اليه  
 نقابل السلب والاحياء **قوله** اولم يكون العارض بتامه عارضا قيل فيه كنه  
 لانه ان اريد ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضا لمعوض ذلك العارض  
 فذلك شققت بالكنه فانها عارضة للمعوض مع ان الوجود الى هي جزء وبالمست عارضة  
 بل كجزء وان اريد ان يكون اجزاء العارض عارضا اما للمعوض او جزء فلنقابل  
 ان يلزم كون الوجود عارضا بجزءه وجزءه جزءا ويمكن الجواب باختيار انما  
 ولا بد من الانها الى جزء لا يكون له جزء فليزم فيه عروضا لنفسه او عدم كون اجزاء  
 العارض عارضا للمعوض ولا جزء وانما تعلم ان ذلك بالانفرا انما يتم في الاجزاء  
 الخارجية واما ان يمتد فيه مجال واسع وفيه كنه لانه انا عارضا للوجود لجزءه لم يكن العارض  
 بتامه ان يجمع اجزاء عارضا في العروضا المذكور لان بعضا اجزاء العارض معروض في  
 هذا العروضا لا عارض فيه وكذا الحال انا عارضا لجزءه في كل الى غير النهاية فلا يكون  
 العارض في مرتبة من مراتب هذا العروضا كالمترتبة عارضا بتامه واذ كان كذلك  
 فكيف يندفع بالتزام ذلك ان العارض بتامه لا يكون عارضا ومن اين يلزم عروضا جميع  
 اجزاء الوجود وجزء الوجود في كل مرتبة ينقسم الى عارض ومعروض والمعروض ليس  
 عارضا في المرتبة التي يكون معروضا فيها وانما يمتد الى بعد هذا المرتبة ينقسم الى عارض  
 ومعروض فاما كنه تلك معروضه عارضا نعم لو وصل المرتبة يكون المعروض في  
 المرتبة السابقة عارضا فاما اجزاء يلزم اجزاء الوجود بتام اجزاء عارضا والمترتبة  
 المذكور ليس كذلك بله المعروض في كل مرتبة من ينقسم الى عارض ومعروض فاني استلزام  
 يلزم من التزام ذلك حتى كثر الى الجواب **قوله** واهرض عليه فليلا لاجب له لانه  
 على ما قررناه من ان امر الوجود وجزءه من الامور العامة المتشكلات الا اذا اراد  
 الوجود الى ربي ونظا ان المسند له انما اراد الوجود المطلق اذ لا يتصور ما قل ان الوجود

الخاص الى اعم المهنومات بل ما استدل به الشارح ايضا من انه لا يمتنع ان يكون  
 كنهها انما يتبع في الوجود المطلق دون اى رتبة فان قلت الممكن العام ونظا الى اعم من  
 الموجود المطلق لعدم قابلية المعدوم من كنه هو معدوم وعدم صدق الوجود المطلق  
 عليه من تلك الكيفية قلت المعبر كسب المشهور في الاعم المطلق صدق على كنه لا يصدق  
 عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من جهة اخرى لم يكن سنها محتم ومقصود  
 الاربعة ان التام والمستفيض متساويان مع استحالة تعاد قها من جهة واحدة فكذلك الممكن  
 العام والوجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الوجود  
 المطلق باعتبار وبالعكس ولا يمتنع في ذلك صدق الممكن العام على بعض المهنومات من جهة  
 لا يصدق عليه الوجود المطلق من تلك الكيفية وفيه كنه اذ لا يتم ان كل ما يصدق عليه الممكن  
 العام يصدق عليه الوجود المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج وان من مطلقا يصدق  
 عليه الممكن العام ولا يصدق عليه الوجود المطلق فان قلت الممكن العام مطلقا متصور فيكون  
 موجودا في ذاته من قلت تصور مستلزم لان يكون ما كصل من سعة لعل الممكن المعدوم مطلقا  
 في ذاته من موجودا فيه لان المسح المذكور موجود وفيه وذلك لان المسح المذكور ليس متساويا  
 لما كصل منه في ذاته من فلا يلزم من وجوده وجودا في ذاته كنه كنه وما يصدق عليه الممكن  
 العام دون الوجود المطلق هو المسح لا ما كصل منه في ذاته من فكما ان الممكن الوجود في الخارج  
 اعم من الموجود في الخارج ويمكن الوجود في ذاته من اعم من الموجود وفيه كنه ذلك الممكن العام  
 منها اعم من الموجود العام وهو الوجود المطلق **قوله** لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا  
 قال بعض الفضلاء انما يلزم استحالة ذلك اذا لم يكن قيام الشيء بنفسه وهو منقوع اذا تقا  
 الاعتباري كما في القيام بالشيء وقد سمي هذا التغاير بين الشيء ونفسه اذا عارض جزءه من  
 جزئيات الشيء ولا يمكن ان يقال هذا التغاير اعتباري فرفض وما يوقف عليه القيام  
 في نفس الامر من التغاير هو التغاير في نفس الامر لان التغاير كسب اعتبار الشيء من حيث هو  
 واجتبارا من حيث هو من جزئيات ليس تغايرا في قيامه بتغاير بالاعتبار كسب  
 نفسا من التغاير بالتساوي كما سبق في عروضا الوجود لنفسه في نفس جزئياته اذ اوقف  
 في ذاته من او في الخارج ولكن كنه هذا التغاير في جزء الوجود الذي في عروضا للوجود ولو  
 ان يكون له كنه جزءا عارضا له وبواسطة تحقق التغاير بالاعتبار بين الجزء ونفسه



وهو المصحح لقيامه بنسبه وجبه كنه اذ تحرر الدليل المذكور وان هذا الوجودان  
كان موجودا له هذا الموضع بعينه ان كان عارضا لنفسه بلزم عود من الشئ لنفسه والا  
لم يكن العارض بنجاة عارضا لنفسه ولا شك ان الموضع اذا كان بعينه عارضا لنفسه  
كانا واحدا بالعدد وان الموضع والعارض اذا كانا كثر بالعدد بلزم الخلف الثاني وهو  
ان لا يكون العارض بنجاة عارضا وان اذ عود من فرد من كلي لوجود اخر منه او لنفسه ذلك  
الكل لو امكن ان يكون له وجود في نفس الوجود كان الموضع والعارض كثر في الصورتين  
ويكون داخل في القسم الثاني ولا يلزم من ذلك عود من الشئ لنفسه فلا يرد ذلك نقضا على القسم  
الاول كما حسب هذا انما مثل الا يرى ان فردا من مفهوم الشئ كالنواد لا يكون لوجود اخر  
منه كالسطح ولا يلزم منه عود من الشئ لنفسه وكذا الحال لو كان الوجودان من نوع واحد  
او عود فردا لكل له لو امكن ذلك فان العارض والموضع في هذه الصورة كثير بالعدد  
في نفس الامر ولا ينافي ذلك ان يكون بينهما نسبة من الوجود كلاف ما اذا كانا واحدا بالعدد  
مهما كان هذا ينافي ان يكون بينهما نسبة في نفس الامر فلا عود من بينهما ما اذا النسبة نفس  
تباير طرفيها حيث كانت فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر والتباير لا يكون فيها  
واما عود من فردا الشئ له فليس من باب عود من الشئ لنفسه كما بيناه وما سبق منه من عود من  
الوجود لنفسه فتدعوت ماضيه مما سبق منا **قوله** بلزم ان يكون الشئ الذي يوضع جزا للوجود  
موجودا له فكل بعض الفضل لا يقال ان اريد بالوجود في الترتيب والوجود كما هو الظاهر مما لم يمت  
بالحقيقة حيث قال اما بالوجود او بالوجود فلان لم يمت قيام الوجود بالوجود وانما يلزم لو لم يكن  
الوجود محولا بالحواطة على الموجودات ابنته وليس كذلك فانه يجوز ان يكون محولا بالحواطة  
كما حكم على وجود الباري الذي هو من قبيل الموجودات لكونه نفسه في كونه ان يكون الوجود حيا  
على اجزائه الموجودة ويكون محولا بالحواطة ولا يكون قابلا بالحيات الفوجيه بالنسبة الى اجزائه  
وان اريد به القيام فلا يكون الترتيب حاضرا لوان يكون نسبة الوجود الى حده الوجود بكونه حيا  
عنه محولا عليه بالحواطة لا يكون قابلا بالحواطة من راجع الى نفسه بعلم بالضرورة ان مطلق الوجود  
الذي حكموا بكونه مشتركا وزايدا حاله غير مائة لنفسها وانما يقوم بالموجودات التي هي مودعانه  
وجواز حكمه على بعضها باعتبار لاني في نفسه به باعتبار آخر فان الوجود وان كان كل الحواطة  
على الوجود الحاد في الواجب باعتبار كونه من افراده لكنه قائم به باعتبار كونه من الموجودات الحارة

وفي كنه اما اولان دعوى العذرة في قيام الوجود بالوجودات شئ من مسموعة اذ قد  
سبق اليه بان على امتناع قيامه بالانفس لا يمكن ان يكون مذكورا في ان قيامه بالانفس الوجود  
بالنفس المصدرية التي فيه كلام هذا الفصل لسبق قيامه بالوجودات كنه لا يمتنع  
انما كما بيناه واما ما ينال ان الوجود لولا محولا بالحواطة على الواجب مثلا كان عينه في  
نفس الامر ومقدار ما في سياحة والحقا صحت اتحادا من كونها من كونها نسبة هناك  
كيفية معصية ان يقوم احد ما بالانفس في نفس الامر مع انما متجانس في ولا ينفذ التقاير  
الاختباري صحت كان كل واحد من القيام واقعا في نفس الامر فكل بعدم التباين بين  
قيام احد الشئ بالانفس عليه موطاة منظور فيه **قوله** وعلى وفي الاله فيسلك  
فان قلت في تقدير التركيب الذي بينه ايضا تنوع التزام تقوم الشئ بالانفس بنقيضه  
فان انكس ليس عين الشئ بل هو جزء من شئ متصف بنقيضه بعينه انه لا يوجد له الا  
محولا على الاخر بالكل المتعارف قلت ان يكون مثلا اذا اختبه حله على فاما ان يعنى به ان  
يعينه هو كما في حله الشئ على نفسه بعد التباين لا اعتبار به كما قاله الموهود هو اما به ان  
ليس والوجود ليس هو الوجود او ليس واما ان يعنى به صدق عليه ليعنى ان ذلك الشئ  
فيه من افراده او ما سوف في احد حاد في فرع الاخر وهذا هو السابغ المتعارف في تحقيق  
لذلك المذموم النقص لكل من الاعتار به والجنس والاعمال صدق على الفصل بالانفس الا ان  
صدق عليه بالانفس الثاني فلا صدق عليه بنقيضه بنات النقص والعدم ما سلب عنه مفهوم الوجود  
بطريق الحمل المتعارف بالانفس الاول كما لا يخفى على مجوز ان يكون جزءا احتليا لمفهوم الموجود  
وفي كنه اما اولان ان را به كنه الشئ في ماصدق عليه كما كنهان والانتان  
فلان قوله انكس ليس عين الشئ فان الشئ في عالمه محولا على انكس بالحواطة كان عينه  
ومثله معه اذا حمل المذكور هو الحكم بالانكس والعينه كما صحت في موضعه وان اراد بها مقول  
ثم ان مفهوم انكس ليس عين مفهوم النوع كنه ليس جزءا انما انكس الذي هو جزء  
النوع والكلام في قيم مثلا كنهان بالانكس الى الانتان والامونوم انكس ليس الوجود  
النوع واما ما ينال ان لا يمكن محبين بل لم يمت في احد هو الحكم بالانكس هو الوجود  
القيم جزءا والفتنة عن الكفوصيات وجبروا عنها بوجوب لا يمت في احد الا عينين  
واما التفاوت بين الفتنة الطبيعية كنهان الوجود وما به وبينه متعارف كنهان الانتان



حيوان واجمع الى موضوع الغرض في فصل في المنطق لا الى اختلاف معني اكل فيها كما حسب  
 ودكن لان اكل الجاني هو اكلكم با كما في الجمول مع الموضوع وان اريد بالموضوع منزهة كما  
 في الطبيعة كان اكلكم با كما في الجمول معه وان اريد في حكا في المتعارف في علم ما هو المشهور كان اكلكم  
 با كما في الجمول مع الفرد هذا واختم ان الظاهر كلام المصنف ان اراد بالوجود الموجود كما في فرد و  
 اقول لو كان للوجود جنس كان معنائه واما ما يراه في جواب ما كان بالوجود المطلق  
 هو المعلوم في هذا وفاربا او يحد هذا كالا في ليس واث ولا تقييد بل هو لا في شخص  
 فكيف يستقيم ان يكون جزءا من موضوعا محصلا معينا **قوله** سكره ما صدق في علمه من الافراد حيث  
 اذ قد عرفت ان ليس للوجود افراد عارضة للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا يستقيم  
 ان يكون في اكثر افرادها عارضة للماهيات **قوله** فردوه بان ما سبق له هذا امر انا به لو اختلف  
 انما بل المذكور بان للوجود افراد عارضة للماهيات في نفس الامر اما اذا قال ان لا عرض للماهيات  
 في نفس الامر حتى نعلم ان يكون له افراد في نفسه لا كاستحسانه من حساب معناه في  
 الكوائف السالفة فهو معنى واحد يتنزه العقل عن الماهيات ونضيف لها وبكثرة هذه الاضافة  
 كما يشعر به قوله فان الوجود العارض لانا في غير الوجود العارض للعرض بعد استكمالها في مفهوم  
 الوجود بسبب هذه الاضافة والوجود فلا يرد ذلك في الوجود لانا في هو هذا المعنى  
 الواحد معا في الالان ووجه العرض هو بعينه هذا المعنى معا في الالان فيلزم من ر  
 با طه با لهما فان علمته قد مرح هذا القائل با في الوجود عارض لانا في واللوس وما  
 وما اما مبتدیان في نفس الامر فكيف يمكن ان يكون عارضا لاما واحدا بالعدد قلت في الالان  
 ووضعا عارضا لاما كسب نفس الامر فذلك مستبعد اما اذا كان كسب اعتبارا له في فلا يكون  
 ان يكون هناك مفهوم واحد كما هو موجود ويكون هذا المفهوم عين كل واحد منهما في نفس الامر كما  
 فيهما ووضعا يكون كل واحد منهما كسب اذا اعتبره العقل ببناء ولم يعتبر مع غيره كبد في هذه  
 امر به فاما في مفهوم الموجود وكبد بعد هذا امر به موجودا والموجود عارضا لاما ولا شك  
 ان العرض في هذا الوجه لا سا في وحده العارض بالعدد وتعد العارض **قوله** فالوجود المطلق  
 اما في ما هي اية هذا انما يستقيم لو كان الوجود المتعارف في المطلق في نفس الامر اما ان كان  
 نفسه معتبرا حال الاضافة فلا يكون المطلق تمام ماهية ولا جزءا في الضابل هو نفس المطلق فال  
 الاضافة للمعنيين ومن الجاني ان يكون مفهوم واحد حال الاضافة الى امر وباجتناب اضافة اليه

اقدم او اشد او ولي من نفسه حال الاضافة الى امر آخر وباجتناب اضافة اليه **قوله** اية على  
 افراد العارضة للماهيات ان حمل الوجود على المعنى المتبادر منه امر ان احد علمنا سبق  
 من ان الوجود بهذا المعنى لا هو وحده للماهية في نفس الامر ولا كسب الا جبارا الذي في ايضا فلا يكون  
 له افراد عارضة للماهيات قطعا وانما ان الاختلاف لمعتبر في الشكك لا يجري فيه ضرر وان  
 ان الوجود بهذا المعنى ليس اولى بكونه وجودا من وجود آخر ولا اقدم في ذلك عليه كلاف  
 مفهوم الوجود فان له وجودا للماهيات كسب اعتبارا له في كماله في جري في الاختلاف  
 المعتبر في الشكك فان بعض الموجودات قد يكون اولى بكونه موجودا من بعض وقد يكون  
 اقدم في الوجودية على بعض فبعض ان ساد بالوجود مفهوم الوجود في هو الظاهر من من الكتاب  
 وقد نهت عليه ويراد بالعوارض هذا المفهوم معناه في الماهيات اية الموجودات من حيث  
 انها موجودات وبالموضوعات خصوصيات الماهيات فان قلت مفهوم الوجود كما يقع ان يقال على  
 الموجودات يقع ان يقال على الماهيات ايضا فلم قال المصنف ويقال بالشكك على عوارضها  
 ولم يقل بالشكك عليها قلت لان الاختلاف المعتبر في الشكك لا يجري في ما من حيث الوجودية لان  
 حيث ان خصوصية مثلا تقدم على العرض في الوجودية لا في الجوهري والوضعية ومن ثم صح  
 قولك وجد الجوهري فوجه العرض ولم يقع ان صار في الجوهري صار في العرض **قوله** فاذ يقال  
 على وجود العلم ووجه العلول بالتقدم وانما في ذلك بان حصول مطلق الوجود  
 للعلم تقدم على حصول العلول ولا شك ان حصوله للعلم متما انا هو حصوله لا يحضره العارض له  
 فالحال ان حصول مطلق الوجود لا احد الا ان تقدم على حصوله لا في نفس على ما ذكرنا في قوله  
 على وجه المؤثر اولى من وقوعه على وجود العرض وكونه وقوعه على وجود القار سائر  
 على وجود غير القار وقبيل حيث اذ قد مر غير من ان جري الوجود لا بعرض لشي اعملا وعلى  
 قد يدعى ووضعا لا يكون الوجود المطلق حاصلا في ذلك الجزئية لابل هو هناك نفس ذلك  
 الجزئية ولا نسبة بين الشيء ونفسه فيكون حصول جزئيه للعلم مثلا حين حصوله لالا متفني ل  
 للمعلول وكذا في حكم جزئيه العارض للموضوع **قوله** بالسبق والضعف قد يقال يمكن ان يترق بين  
 الاسد والا وولي با ذلك في بيان الشفا من انه اذا كان سنان من ركين في طبيعة امر  
 وكان ذلك الامر الاول بذاته والآخر بواسطته كان الاول اولى بالامر من الآخر ومحصله  
 متاخر من ان السنان في كثره الكمال است المذكور وان الا وهو بما ذكر في الشفا فالتفخي



الفرق بينهما وفيه كذا اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات مقولا بالشك  
والضعف لان اقل من محله في استنباح كماله لا يكون فالصواب ان يفترقا ذكرهما  
وهو ان الشدة ازيد من طبيعة العام فسرنا في بعض الافراد والضعف بقا به لا يطول بالعام  
بالا ذراع وذراعين والاسود بالفساد في الفم والبقرة في طبيعة الطول والسواد في الاربعين  
والبقرة ازيد منها في الاربع الواحد والفم اقله معيار ذلك في استعمال اسم التفضيل كما قال  
الذراعان الطول من ذراع والبقرة السواد من الفم وما نقل من به ان الشفاء ليس في  
الاولوية بل هو حكم مع احكام السبلين المذكورين فان الشفاء اطلق الا لونية على ما هو  
من ذلك حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجمل الاول من منطق  
الشفاء وكذا في الوجود كلف من طريق الاخرى والا ولي فان الوجود لبعض الاشياء من  
ذاته وبعضها من غيره والوجود بذاته اولى من الوجود بغيره وكما هو متقدم في قول اولي  
من غير عكس هذا الكلام وهو مصرح به في الاولي اعلم ما ذكرنا ولا قيل لا شبه على ذلك  
ان اذا كان ذلك الامر بالنسبة الى احد ما عين ذاته او ابتداءه وبالنسبة الى اخرها يكون  
ذلك الامر اولى من الثاني ايضا والكار ذلك في كماله كيف وثبت الذاتيات لا كالحاج الى سبب  
وثبت العرض كالحاج الى سبب وفيه كذا اذا تفاوتت المعية في الشك هو ما يرجع الى اصول  
الكليات اذ اودع والتفاوت بين الذات والعرض لا يرجع الى ذلك بل يرجع الى ان احد ما بين  
النبوت للشيء دون الاخر ويمكن ان يرتفع احد ما مع بقا، اما ما به دون تفرق ارتفاع  
الاخر وما سابه وذكرنا ما اودعنا من ان الذات لا كالحاج الى سبب كالحاج في مسلم ان اودع  
الكلمة فان بعض الذاتيات قد يعقل بعضها فيكون في موضع الوجود والمطلوب بالعلم  
الى الواجب في غير محل بلعة مع ان زايده على حاضره وان اودعنا الجزئه فلا فرق بينهما من  
هنا انهما قد توجد من كل منهما محل وغير محل ثم قيل ان الظاهر من هذا ان الشدة هو  
حصول كمال الطبيعة في ذلك الفرد فيكون كماله اكثر ما ينحل اليه ما هو اضعف  
اذ يبعد من عاقل ان نفس الشدة كثره الكمال لا يتبعه الطبيعة وكيف يتوهم ذلك مع ان  
غاية الذاتيات لا قبله الشدة والضعف واخلاف كماله في الطبيعة في الافراد لا كما كان في  
احد وفيه كذا اذ لا يشبه على من له اذ به معرفة باساليب الكلام ان قولنا ان الشدة هي  
كثرة الكليات لا يدل اصلا على المعنى الذي ذكره بل لا مناسبة بين هذا العبارة وذلك المعنى

فمن ابع علم ان الظاهر ان هذا على ان المعنى غير مستقيم اذ لو ارادوا بتفصيل معنى التقييم  
فلازم ان السواد الشدة بد مثلا يعنى نفسه الى السواد والضعف وزيادة كيف وقد ذهب التقييم  
الى ان كل مرتبة من مراتب السواد نوع بسيط آخر صالح لان نسميها مرتبة اخرى من منه وان اراد  
به تقيم التقييم فعدم جده بان في الذات ثم اذ لا يجزئ في تقيم التقييم لان في الذات لا ما في الغنى وزيادة  
ثم قيل ان المعيار لم يفرق بين الشدة والضعف والزبان والنقصان وهو خلاف التحقيق  
فان الشدة والضعف من خواص الكيف في الزبان والنقصان من خواص الكم وفيه كذا لان  
اراد ان الشدة والضعف التقييم كونه في كلامهم من خواص الكيف فممنوع انهما  
بالتفسير المذكور اعلم وفيه على ذلك بالتمثيل بالطول ولذلك حصل التقييم للاختلاف يعتبر في  
الشك في الشدة ولم يورد التناقض والنقصان منها وان اراد انهما بمعنى اخر من خواص الكيف  
فغير متين والعجائب الشدة بالمعنى الذي ارتفعه هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يكون  
يكتسب بخلق اكثر ما ينحل اليه ما هو اضعف لمر من خواص الكيف ايضا بل هو اعلم مما منه وما  
في الكيف فباي معنى علم انهما من خواص الكم قال بعض الفضلاء لا يقال ما ذكر في الشفاء هو  
ان احد السبلين اللذين اشتركا في طبيعة امر يكون اولى بذلك الامر فان الامر له لذاته  
فالاولوية فيما ذكره صفة المشارك وما ذكر من الاولوية التي عدت في وجوه الاختلاف صفة  
الامراتية به الاشتراك فكيف يفسر احدهما بما فسر الآخر لانا نقول الاولوية في شدة  
كماله وتفسير احدهما في قوة تفسير الآخر فلهذا حكم بان الاولوية ما ذكر في الشفاء هو  
فان في وجود الواجب اقدم واوّل واستد قال لهنا في غامض الخامسة من الهيات كتاب  
التفصيل ثم الوجود بما هو وجود لا كلف الشدة والضعف ولا قبله الاكل والافتقار كما كلف  
في شدة اشياء وهي القدم والناخذ والاستعانة والحاجة والوجوب والامكان وبعض عدم  
اختلاف الشدة والضعف ذكرناه من ان معيار ذلك في استعمال اسم التفضيل فلا يصح ان  
يقال موجودا شدة من موجود اخر في الموجودين كما لا يصح ان يقال قد سرت شدة من وسر اخر  
في الرتبة قبله كما ان لا تقتصر من الاطلاق في العرفية فعدم معنى استعمال اسم التفضيل لا يصح  
ولا يقع من جوح قد عوي ان وجود الواجب ليس شدة من وجود يمكن مستد بان لا يصح ان  
يقال وجود الواجب شدة من وجود يمكن غيره تام لان من لا سلم هذا لا يسلم ذلك وفيه كذا  
اذ المراد بغير استعمال اسم التفضيل ان الطبيعة السليم والفعل المستقيم يكون استعماله في بعض



الصور ويكرر بعض حتى اذا استعمل في الصورة الاولى قبل الفطرة ولا يجرى وبذعن له وانما استعمل  
 في الصورة الثانية لا قبله ويجوز ويتفرع عنه ثم اذا استعملت الصورة الاولى وتشتت احوالها وبذا  
 انما انقلبه والمنفصل عليه فقامت وتام بالكمال والنقص وان بذل الصفة بغير عن هذه التباينة  
 فجعلنا استعملنا الصفة المذكورة معيارا وامانة للتفاوت بالكمال والنقصان وليس اراد  
 ان اهل العلم في استعمال هذه الصفة في بعض المواضع دون بعضا في يعلم من هذا ان جنس  
 تفاوت بالكمال والنقصان حتى بان كان كمالا لا يقتضي من الاطلاقات العرفية بل اهل العلم  
 ايضا يقتضي طابعهم المستعملون في بعض الصور ويقتضون بها التفاوت بالكمال والنقصان  
 دون بعض آخر ولا يقتضي ذلك بلغة دون لغة مثلا يابا الفطرة ان يقال بالفارسية حيث  
 ازان حيث يستمر استكمالها فان قال ابن اسباب ان استمر استمر **قوله** وهي مالا  
 العقل الا عارضا لعقول اخر هذا التعريف يشمل كثيرا مما عرفت من المعقولات الثانية كالجزء و  
 الكل والشيء ونظائرها ونحوها من القديما هو ان العوارض العقلية لا يكون لها  
 امثلة كما كانت وقد عرفت انها **الجزء** والكل والقضية والشيء والذات والماهية والعلة و  
 المحل والممكن ونظائرها وهي شيعون في ذلك وقد عرفت ان بعضها المذكورات منها في كتاب جهور المتيقن  
 فسر وادرك بوجه يخرج عن كثر ما عدا القديما منها حيث شرطوا ان يكون العقل المعقول  
 الساكن بعد تفصيل شئ اخر عارضا بوجوب التسمية وخروج بذلك كثير من الامور المعهودة  
 عنها كالكل والجزء والقضية والشيء والعلة ونظائرها وتحت العوارض العقلية ما يقابلها العوارض  
 الخارجية ولو ازم انما هي وآراء بالعوارض الخارجية ما لو حمل على معروضها تصديق القضية خارجة  
 فكل ما هو كذلك كسب من المعهودة وحالات منها يخرج عنها ومثل الكل والجزء والشيء والعلة يكون هذا القيد  
 خارجا عن العوارض وان زيد جزئ والشيء والعلة في الخارج ثم لما عرفت من هذه الامور خارجا اخر من  
 بعضهم على القديما بغير هذه الامور منها كما فعل السارح وبعضها اخر كقولنا بعيدة  
 لئلا يندرج في هذه الامور غير ما في العقل كسبهم ولم يوافقوا على ذلك وانما اقول ارانا قدما  
 بالعوارض مما هو عارض مطلقا اي بالكلية لا يجمع اذ ان الواقعة في نفس الامر فلا بد من  
 فيه مثل كجوان العارض لئلا يندرج في غير ما في العقل لئلا يندرج في غير ما في العقل وقيدوا  
 العارض بالعقل وارادوا بما يقابل العارض في نفس الامر لا المعقولات الثانية لما كانت محمولة  
 على معروضاتها باحوالها كانت غير متحدة معها في نفس الامر فتمتنع ان يكون عارضا لها وفي

الحال

وانما كان عروضا لها كسب اجبار العقل فان العقل انما اختاره العروضا بذا ولم يعتبر معه غيره كمن  
 في هذه المراتب عارضا بالعارضات في المراتب التي بعد منها المراتب معروضة له كما جعلناه في عروضا  
 الاصح وارادوا بتدليلهم لا كاد به لا امره الخارج ان لا يكون مبدءا لموجودا فيخرج مثل الاسبق  
 والمخبر لاذ السواد والحركة موجودان في الخارج وانما سموا معقولات ثمانية لان العقل كبد في  
 المراتب الثمانية والمرتبة الاولى هي حال العقل المعروضات به وانما يكون خلوا عنها وابعدا هي  
 عوارض العوارض ثمانية المعروضات وثانيها ولم سم عوارض ثمانية لا يندرج من ان يكون  
 عروضا كسب نفس الامر وليس كذلك كما عرفت في مثل مفهوم الشيء فانه لا يكون قابلا لشي من  
 اذ ان الواقع في نفس الامر ومنه مع الافراد في عارضا لا كسب عارضا الذي من حيث  
 يربطه والشيء الذي مبدءا معدوم في الخارج قال لاسبق في الشيء من المعقولات الثانية  
 المستندة الى المعقولات الاولى وحكمه حكم الكل والجزء والجنس والنوع فليس في الموجودات  
 موجود هو بل الموجود اما انسان واما فلان لم يلزم معقولة ذلك ان يكون شيئا وكذلك  
 الوجود بالكلية بالافان الذات وقول المعقولات مطلقا ان شاء الله انما هي لشيء  
 لشيء من افراده فانه لا شيء مطلقا في الوجود كان مفهوم الشيء اما به لشيء الموجودات السببية  
 مخصوصة لكل ما ما به قد عرفت ان مفهوم الشيء كسب الاجتناب العقل والطلق كلام السببية  
 على الشيء مسامح كما اطلق الوصف على الموجود وعلى هذا يفسر ما اورد السارح على كلام القديس  
 كما لا يخفى قل السببية قد سمعنا في فاشية المطالع بما عرفت انما هي كسب الوجود  
 الذي من غير ما هو في الذن من خصوصية في عروضا ثم قال وليس معقولات ثمانية لانها  
 في المراتب الثمانية من العقل لا يربطه لا يمكن ان العقل مع الكلمة مطلقا لا بعد العقل مفهوم  
 يعتبر عروضا له ولا سببية في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض التي هي المذكورة  
 ان يمكن العقل عن العقل معروضاتها والاشكال الجزئية لا بعد ويجاب بدعوى كسب استقواء  
 وفيه كذا لان ان لسببية هذا التعريف سببية بل في اشكال من وقوع احد ان الكلمة  
 من افراد المعرف كما عرفت ولا يمكن ان لا يمكن العقل الا بعد العقل مفهوم يعتبر عروضا له  
 غاية الامر ان سببية العقل مستبعد العقل ما اضيف اليه فيكون المعقول كلمة امين ومن  
 البين ان العقل المضاف اليه لا يلزم ان يكون مقوما على العقل المضاف وهذا في ثمانية ان  
 لم يمتنع هذا التعريف ان لا يكون السببية والجزئية ونظائرها من المعقولات الثانية

آخر



الفائدة

الثانية  
القدماء من العقولات **قوله** فلا شيء مطلقا قال بعضا لفضلنا هذا نذبح على مجموع قوله  
فليست الشبهة مما صلة الوجود بل هي غارضة الوجودات المتصلة في العقل لا على مجرد قوله  
فليست مما صلة الوجود لظهور ان عدم الشبهة لا يستلزم عدم مفهوم الشيء المطلق الا على تقدير  
ان يكون الشبهة جزءا من مفهوم الشيء كالوجود من مفهوم الوجود وهو انما يتحقق على تقدير  
الترادف بين الوجود والشيء وليس كذلك كما سبق واما اذا كان النذبح على مجموع ذلك  
القول يكون حاصل المعنى ان الشبهة اذا كانت معدومة وكانت من العوارض الذهنية  
للوجودات يكون مفهوم الشيء المطلق غير موجود ولا شك في صحة الظهور ان الشبهة اذا  
كانت معدومة مع كونها من العوارض الذهنية تكون معدومة كجميع اجزاءها اذا العوارض الذهنية  
لشيء يكون غارضة له انما هي كجميع اجزاءها فيكون مفهوم الشيء  
الذي هو جزء من مفهوم الشبهة معدوما وهذا التوجيه ليس بعيدا عن عبارة الحاشية والشرح  
وكذا من عبارة المتن وفيه كبح لبعد هذا التوجيه لفظا ومعنى اما بعد لفظا فبما سبق  
متن الكتاب واما معنى فلو جازي من ان مفهوم الشيء المطلق يصدق ان يحل اربابا على الوجودات  
الخارجية بالمواطاة محلا خارجيا كقولك زيد شيء في الكازن والحمل المذكور يستلزم في اتخاذ  
الموصوف والمحمول في الخارج فيكون مفهوم الشيء متخذا مع زيد في الخارج فكيف لا يكون موصوفا  
فيه وايضا لما كانت الاشياء المحصورة موجودة في الخارج قطعا فلو لم يكن الشيء المطلق موجودا  
بذلك لم يكن كمنع الخاص به من العام بهف ولا فغا، فان المطلق موجود في الخارج وانما الكلام  
في ان انتفاء بالعموم والاطلاق هل هو في ذاته ام في الخارج ومنها انه لا يلزم من انتفاء  
الشبهة في الخارج على تقدير ان يكون جزءا من مفهوم الشيء كما ان الوجود جزءا من مفهوم الوجود  
انتفاء مفهوم الشيء فيه لجواز ان يكون جزءا كليليلا كما ان الوجود جزءا كليليلا من الوجود بناء على  
ان معنى الشيء امر مجمل لا ما ثبت له الجداء كما خفت ولا يلزم من انتفاء الجزء التخلي انتفاء  
الشيء الا بدي ان الشيء معدوم في الخارج واللازم موجود فيه ومنها ان غاية ما يلزم من كون الشبهة  
غارضة في العقل كجميع اجزاءه ان يكون كل جزءا من الوجود في ذاته من ولا ينافي ذلك بان يكون  
بعضا جزاءها موجودا في الخارج ايضا فلم لا يكون ان يكون الشيء موجودا في الكازن ولم يكن هناك  
جزءا للشبهة فالجواب ان يقال قول المعنى فلا شيء مطلقا ثابت نذبح على قوله والشبهة  
من العقولات الثانية وليست مما صلة الوجود فانه المطلق الشبهة على الشيء على السامح



المعروف عندكم واستار بالتميز المذكور انه ليس ما بهية الشيء من افادته في فصله اذ  
 المعقول الثاني يلزم ان يكون كذلك وهو غير ممكن لما ذكره في اختيار فيما نقلناه عنه من قول  
 فيشأن الموجودات وجوده هو الشيء وهو يكون ملائما لقوله بل هي بعض خصوصيات اماهات في  
 الملازمة كما لا يخفى **قوله** سواء كانت معقولات او لا قبل اذا قيل لوجود اماهية من حيث هي  
 في الخارج كما هو مذهب القدماء ووافقهم المعنى كما سيجي، نعم كذا في فلكهم لا يعلم المعقولات  
 الاولى فان طابع الاجناس والقبول والافعال في اماهيات كيفية موجودة في الخارج  
 على هذا التذنب واما المعقولات التي هي فليت موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية  
 كسب وجودها في الخارج غير متحدة مع الوجودات التي هي سلبية خربا كسب هذا الوجود  
 فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وفي بظهور وجه التزج واما كخصائص الشبهة  
 بالنسبة من بين سائر المعقولات التي هي مع اشترائها في هذا الحكم فليعلم ان بعض الناس  
 يؤمن ان الشيء اجنس لا جنس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوجود وتكلم في بعض  
 حوائج الكتب وبعضهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينبغي اليه كقوله فيحصل  
 الاشياء، وقد كثر اما او فلا في الخارج ايضا موافق للقدماء كما في ان اماهية من حيث هي  
 موجودة في الخارج كما صرح بذلك في شرحه ان زيادة الوجود في النقص بقوله اماهية من  
 حيث هي موجودة في الخارج فيحيي ان ثبت لها امر في الخارج ولا يفرغ في ذلك كونها  
 كشيء انما ثبت لها العقل فلم يرد بقوله بها ان طابع الكلمات مطلق ليست موجودة  
 في الخارج ان اماهية من حيث هي ليست موجودة في الخارج ليجوز عليه ان الحكم لا يعلم المعقولات  
 الاولى بل انما طابع الكلمات كالماتعافا بالكلية ليست موجودة في الخارج كما هو المتبادر  
 من عبارته وفي جميع الحكم للمعقولات الاولى والثانية جميعا واما ثانيا فلان كثير من المعقولات  
 الثانية موجودة في الخارج متحدة مع الموجودات كالشيء والجزء والذات والعلة والمعلول ونحوها  
 فلانها موجودة في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة في الخارج ان يكون عارضة في لانها هناك  
 متحدة مع المعروف فذلك لا يكون عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدمه عارضا في الخارج بواسطة  
 انعدامها فيه كما في بعض اخر من المعقولات التي هي واما ثانيا فلان قد جعل قول المعنى فلا شيء  
 مطلقا ثابتا في الوجود نسبة الشيء كما في بعضهم وذلك غير مستقيم لان اكيون المطلق  
 ليس بثابت ومع ذلك جنس وكذا سائر الاجناس كيف روي بهذا جنسية الشيء **قوله** وكل ما

يست

متيز فهو متحقق قال بعض الفضلاء لو توقف التميز الخارجي على وجود التميز في الخارج يلزم ان يكون  
 الصفات العددية الثابتة للموصوفات في الخارج كالتج وغير متميزة عن موصوفاتها في الخارج فليز  
 ان يستلزم الانعكاس في الخارج لان الانعكاس الخارجي بدون تميز الصفات عن الموصوف  
 في الخارج غير معقول وفيه كذا لان اذا ادبثبت الصفات العددية للموصوفات في الخارج  
 عدم ثبوت ملكات تلك الصفات لها فيه فيكون ثبوت الصفات العددية في الخارج من عدم ثبوت البهر  
 فذلك لا يستلزم تميز الصفات عن الموصوفات في الخارج بل لا يقتضي وجودها فيه ايضا فان المنع  
 عدم الملكات في الخارج وان اردت قيام الصفات العددية في الخارج بالموصوفات فيكون  
 بينهما نسبة في الخارج فتنبو تأم والاستدلال على ان كقول التميز بدون التميز في الخارج بالضرورة كل  
 ما يذكر في اثباته غير مستقيم **قوله** مردود بان الامر بالعكس مما روي هذا الوارد صاحب المعاني  
 ان ذلك في حيز الخلاف في الوجود الذي مطلقا اما اذا اراد ان في حيز الخلاف في الوجود  
 الذي له معدومات يعني ان تصور ما هل يصف حصولها انفسا في الذهن حتى اذا تصور العتقاد  
 كان ما في الذهن حقا، واذا تصور انتقضا ان اجتماعا كان ما في الذهن تقيضين مجتمعين  
 ام لا فليس بوار ولا ان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود الذي من كذا لم يقولوا بان كل  
 يحصل في الذهن من شيء فهو الوجود الذي هي عين ذلك الشيء بل صرحوا بان ما حصل من الاشياء  
 في الذهن شيء وما حصل من المعدوم المطلق في موجود فلم يفرق على ما ذهبوا اليه من الوجود  
 الذي ان التمايز العقلي للمعدوم بمراسلة كونه موجودا في اذ معلومية الشيء الاستلزام ان  
 يكون ما في الذهن منه ذلك الشيء في الوجود الذي هي ولذلك ذهب الفلاسفة مع كونهم قائلين  
 بالوجود الذي من الوجود ان الاعداد قد يكون متميزا بل قد يفرق ذلك على ان يكون للمعدومات  
 وجود في الذهن بانفسها فينبغي ان كل الوجود الذي من خارج صاحب المعاني في وجود  
 المعدومات بانفسها يستقيم كلامه ولم يتوجه عليه ما اورد السار **قوله** لا يمكن اجاوع في  
 ثانيا لاعداد فيل هذا العالم لم يفرق اختلاف في ثانيا لاعداد على ذلك بل انما في حيز الخلاف  
 في ثانيا للمعدومات ومن جملة الاعداد فلو اجرب في القليل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة  
 في الذهن لم يكن تلك الاعداد معدومات متميزة في وجودها كونه معدومة والمختص ان لم يحصل  
 اختلاف في ثانيا لاعداد خلافا مستقلا بل جعل مع جزئيات الخلاف في ثانيا للمعدومات  
 فلا بد من دليل ما ذكر وفيه كذا لان هذا العالم وان كان مصيلا في حيز الخلاف في ثانيا



الاعدام على ذلك كنه ليس معينا في بيان الابدال المذكور في ثبات الاعدام وقد لا يكون  
 تلك الاعدام معدوما متمايزا في وجودها عن كونها معدومة ليس خلقا فان كون الشيء معدوما لا يستلزم  
 كونه معدوما كما ذكره الشارح قال بعض الفضلاء لا يقال ما ذكره ذلك لما قيل لا يجرى في ثبات  
 الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك التمايز كونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزا اذ  
 الاعدام كونها موجودة في الذهن لا يجرى عن كونها احداما بل انما يجرى عن كونها معدوما  
 لا ان نقول لا بد ان يكون عاقل في ان الاعدام المطلق كسب نفس الامر من صفة عدم مطلق بل من  
 لعدم ومية المطلقة كسبها والالجان ان نصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف من صفة عدم  
 معدوم مطلق بالوجه ان كان في اوله لا يكون معدوما مطلقا اذ ثبتت الصفة سواء  
 كان ذهنا او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفا وما ينافي الا لازم في المعلوم والوجه والذات  
 ينافي المعدوم مية المطلقة كسب نفس الامر فيخرج الاعدام سبب الوجه الذي هو كونها احداما  
 وفيه كذا اذ لا يمكن ان الاعدام المطلق بل من المعدوم مية قولا والالجان ان نصف المعدوم مية  
 الذي هو موصوف بالوجود قلنا لا يمكن ان المعدوم المطلق موصوف فان معنى هذا علم ما لا يستمر  
 في اللغة من ان معنى الشئ ما قام به مبداء الاشتقاق وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه  
 جملة كما ان للوجود ليس موصوف بالوجود لما عرفت من امتناع عرض الوجود له في نفس  
 الامر كذلك كونه ان يكون المعدوم موصوف بعدم لا بد لتفريق ذلك من دليل ولشخص من هذا  
 ونقبل ان ما في متن الكتاب فتقول لاكتناج في ويمكن ان الاعدام اذا كانت متمايزة بان كانت  
 بعضها عدما وبعضها معلولا مثلا كانت متصفة بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشئ في  
 فرع لوجوده ثبت له فكون موجودا مع انه قد يكون مرتبة الا غير الزائدة لان معنى انصافها بالصفات  
 ان عدم العلم مثلا حيث يكون عدم العلم وفي المرتبة التي هو عدم العلم فيها يكون عدم المعلول  
 وكذلك معلول لعدم المعلول بل انصاف الموضوعات بالحوالات في سابا انصافا من هذا القبيل  
 فان كان للموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود في نفس الامر  
 كان متصفا بالحوالات كقولنا ان حيوانا وقابل لصفة الكتاب فانه لما كان الانسان متصفا  
 في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر وقابل لصفة الكتاب فانه وان لم يكن للموضوع من حيث هو  
 موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت الحمول في نفس الامر كقولنا  
 اجتماع التقيضين مستلزم لاحدهما فانه لما لم يكن لاجتماع التقيضين تحقق في نفس الامر لم يكن متصفا

باستدراك احد ما فيها ومن ثم قال الشيخ في بعض تفاسيره ان الحكمه القلاية ان مسائل العلوم  
 بمنزلة القياسات الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية بين في العلم الاعلى فانها قال المهند  
 زوايا الثلث مساوية لتمايزها كان المراد ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياها مساوية  
 لتمايزها وبعلم من الاعلى انه موقوف فتعين في انما مساوية لتمايزها في الواقع واذا كان كذلك  
 لا يلزم من عليه عدم العلم لعدم المعلول ان يكون لها صفة في نفس الامر لا اذا كان واقعا في  
 نفس الامر متحققا فيها وكنتها فيها ليس ثبت فلم يلزم انصافها بالعلم والمعلولية في نفس  
 الامر **قوله** لزم ان يكون الموصوف في المعدوم موجودا في هذا انما يتم لو كان الاعدام صفة  
 قائمة بالمعدوم وهو غير مسلم لما رآنا **قوله** وما يقال من ان العارض لعدم المطلق ليس هو  
 نفس الاعدام بل جزء من جزئياته غيرم اذ يرجع عرض الاعدام الى عدم عرض الوجود ولا خفاء  
 في ان عدم العرض ليس بعرض من عدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شئ معرضا  
 لا زاد غير متساوية من اعدام ما لا يكون عارضا من الامور الغير المتساوية ومن البين ان ليس  
 كذلك **قوله** ولا شك ان انصاف امر ما هو جزء من مفهوم الشئ انصاف ذلك الامر به كقولنا  
 قبل قد مر في الشيخ في منطق الشنا، بكل ما صفة الشارح مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض  
 منسري كلامه ارسطو قال انه لا يجب كون الحمول على العرض محولا على موضوع العرض والامور  
 فيه وجوده العرض في الموضوع وبمعظم قال ان كان الحمول ذاتيا للعرض يكون موضوعا في موضوع  
 وان كان عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في العالم  
 فان الشئ اذا كان فيه اللون لا يبين كان فيه جميع الامور التي يقال بها اللون قولنا كليا وبوصف  
 به اللون وصفنا عاما والا كان في ذلك الشئ بياض ولم يكن فيه لون وكان ذلك بسبب ان  
 ليس لونا فلم يكن يحمل اللون على البياض كليا بل ان شئ وجوده في عرض من الاوضاع وجود فيه  
 طباع الامور التي توصف بها ذلك العرض وصفها كليا **قوله** ثم ان هذا الاعدام انصافا في  
 الاعدام ان قيل احصاف كنية العقلية لا يجد في انصاف كجب ان يخلف موضوع في النوعية  
 والصفات اذ لا يكون اجتماع المتقابلين بعينين مختلفتين والحق ان العارض لعدم هو صفة  
 من الاعدام كصفة به كصفة العارض بلاء وعن هذا المعنى لا يقال الاعدام بل هو في حد ذاته  
 وموضوعه معدوم وانما بل له هو عدم الاعدام وموضوعه موجودا كعينان متغايران قطعا  
 فان قلت موضوع عدم الاعدام ان لم نصف الاعدام لم يكن كقولنا المعية بدون المطلق وان

الذي خصصه بالعدم سابقا  
 العروضا ونسبها اعتبارا وعروضا  
 لعدم عام عدم الاعدام م م م



وان انصف به كان موجودا ومعدوما معا قلت هو متعريف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه  
 شيء والعدم بهذا المعنى لا يقابل الموجود انما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود  
 وفيه كمال اما اولانا لاننا ان العارض للعدم هو حقيقة منه وانما يكون كذلك لو لم يكن مرجع  
 في وضع العدم الى عدم ووضوح الوجود اما اذا كان كذلك فلا يكون العارض في فردا كما مر  
 اننا سلمنا ان العارض للعدم هو حقيقة من العدم وذلك كحقيقة ليست متعابله للعدم  
 ووقع منه كنه ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد اتوا على ان كصحة بالعدم  
 السابق على العوض فان تعابله للعدم ووقع منه ولا يلزم من كون هذا كنه غير متعابله للعدم  
 ان يكون عدم العدم غير متعابله له ولا من كوننا نوضح العدم ان لا يكون عدم العدم نوعا منه كيف  
 يندفع الاستسكان بذلك وانما ثانيا فلانا لاننا ان كصحة العدم بالعدم سابق على وضعه في غير  
 بعد اعتبار وضعه للعدم عدم عدم العدم بل كصحة بالعدم متفرع على وضعه واصافته اليه  
 كما ان كصحة العدم بالسواد متفرع على وضع العدم له واصافته اليه لان العدم يحصى بالسواد  
 اولانا تعرض له قالوا ولي ان يقال اختلاف موضوعي التباين والنوعية مما بان موضوعي  
 التباين هو مع لفظ العدم وموضوعي النوعية ما يحصل من سماء في الذهن ثم المسح قد يتناول  
 ما يحصل منه في الذهن كالغفوم فان ما يحصل منه في الذهن من مضمون وهو يكون اطلاق اللفظ  
 الموضوعي المسح عليه على سبيل التوسيع كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا  
 لا ينبغي فان ما يحصل من عدم العدم في الذهن عدم معناه لا انه لا عدم فكون اطلاق  
 لفظ عدم العدم اليه على سبيل التوسيع والاطلاق على موضوعي التباين وهو سماء على سبيل  
 اكتشفه فلا محالة كلفان نكته ذلك اللفظ من سماء ما يتقيد به المضمون ونفس المضمون بغيره  
 كنه وكذا اللفظ في قوله احيى ان هذا العدم المتعبد من حيث انه عدم متعبد بغيره مع قطع النظر عن  
 خصوصية التعبد نوع منه ومن حيث انه رفع لعدم متعابله له فالمتصور اليه في الاعتبار لا و  
 هو كونه عدم متعابلا بغيره وفي الاعتبار ان في موكونه رفع العدم وسببه فالوضع كختلف  
 بالاعتبار وفيه كمال اذا اشكال المذكور انما هو في نوع من انواع العدم وهو عدم العدم  
 ولا يلزم من كون العدم المتعبد مع قطع النظر عن خصوصية التعبد غير متعابله للعدم ان لا يكون عدم  
 العدم غير متعابله له ولا من كون العدم نوعا منه ان لا يكون ان في نوعا منه فلا اشكال باق  
 بحاله **ففي** انه في نفس الامر كمالا من غير الاعراض من ان يكون في الكارز او يكون في الذهن

صحة وقد يتناول ما حصل منه في المضمون اطلاق اللفظ على سبيل التوسيع  
 في ما حصل منه في المضمون اطلاق اللفظ على سبيل التوسيع  
 في ما حصل منه في المضمون اطلاق اللفظ على سبيل التوسيع

بما اعتبار وفرض غير واقع وذهب المشار اليه ان انما فعدم العدم بالعدم المذكورة ليس في  
 الكارز في غير الكارز بنفس الامر بغيره ان العلية المذكورة ليست واقعة في الكارز بل هو واقع  
 في القسم الاخر من نفس الامر وانما يستقيم ذلك لو لم يكن عليه عدم المعلول لعدم العدم واقعة  
 في هذا القسم من نفس الامر اعتبارا كثيرا واقعة فيه اذ كصول عدم المعلول في الذهن كصول عدم العدم  
 فيه في الواقع لا كسب اعتبارا في الذهن وفرض غير واقع فاذن يكون محصل قول المتكلم عدم المعلول  
 ليس عدم العدم في الكارز وان جاز في الذهن ان عدم المعلول ليس عدم العدم في  
 نفس الامر الذي في ان جاز ان يكون عدم في نفس الامر الذي في عدم استقامته في الاول  
 ان يترك قول المتكلم في الكارز حيا ما هو ظاهره ويقال كما ان الكارز يقع طرفا لوجوده وتقع طرفا  
 للعدم ولا جرم ان يكون انعدام امر في الكارز على لانعدام امر اخر فيه اذ مرجع العلية الى احق  
 ما كما حقق في موضعه ولا محذور في كون احد المعدومين احق بالانعدام من الاخر ولا يلزم من  
 ذلك وجود شيئا منها في فكما ان العلة احق من المعلول بالوجود في الكارز كذلك عدم العدم  
 احق بالانعدام من عدم المعلول في كانه قوله في الذهن متعابلا للكارز ويستقيم كلامه وقد قد  
 بينهما بان علة عدم العدم المعلول كسب فانه وعلى عدم المعلول لعدم العلة تاسية من  
 خصوصية وجوده الذي قال بعض المتفلسفة ان كسب فانه اي مع قطع النظر عن خصوصية وجوده  
 الذي من كونه تاسية لعدم لو وجد في الكارز فرضا او مشاء على وجود المطلق المنحصر في  
 الذهن والمنحصر في الذهن في لانه في كونه مشاء العلة كنبوت التاسية في الدار سبب  
 نبوت الانسان في فرضا فان نبوته في نفس خصوصية الانسان بل لا يستلزم مطلقا كنبوت  
 المنحصر فيه في ذلك المكان حتى لو ثبت بدل الانسان في فرضا كان نبوته التاسية في الدار باقيا  
 على حاله ولهذا كان عدم العدم المعلول في نفس الامر كما ان العلم بذا كنه العلم بهذا  
 بخلاف عليه عدم المعلول لعدم العلة فان تاسية من خصوصية وجوده الذي من ذاته في  
 لو وجد العدمان في الكارز فرضا لا يكون عدم المعلول على عدم العلة قطعا كنبوت الكلام  
 في الدار سبب نبوت انسان في فرضا سبب خصوصية الانسان التاسية في الدار في لو لم  
 ثبت في وحصل بدل حيوان اذ لا ثبت الكلام في الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول  
 على العلم بعدم العلة ولم يكن نفس عدمه على اطلاقه ولا العلم بعدمه على عدم العلة نفس الامر  
 هذا حاصل ما ذكر من الفرق وفيه نظر اذ لا ان يكون كخصوصية مشاء العلية يستلزم ان يكون

فقد



عليه عدم المعلول لعدم العلم عليه علمه علمه وان لا يكون تلك العلم على نفسه علم المعلول  
لعدم العلم او علمه علمه لعدم العلم في نفسه لا من سائر العلويات التي تنشأ من  
خصوصية الوجود الذي هو علم العلم ولا يكون علم نفسه الشيء الموجود في الذهن لتفكير  
ولا علمه علمه لتفكير في الشيء وليس كذلك فان حوار في الوجود الذي هو معلولات لمعروفاتها وتلك  
المعروفاتها على نفسها بغير تلك المعارف وليس من العلوية على عدم المعروف في العلم  
بالمعارف بل على نفسه فمعرفة نفس لا تصاف بالعلم من شرط وجود المعروف في الذهن  
مع ان هذه العلوية انما تنشأ من خصوصية الوجود الذي هو فلا فرق بينهما وبين ما كان في وجود  
لظهور ان الحيوان مثلاً انما يتفكر في الله والذاتية واجبة لعارضه لخصوص وجوده  
الذي هو والاولى ان يقال في الوجود العلوية في الذهن على انما يستحق علمه نفس الشيء والتفكير  
وعلم الوجود والذات في الوجود الذي هو علم الوجود الذي هو نفس الشيء اي لا تصاف انما يمكن  
الصحة بوجوده في الذهن والعلية الاولى ليست علم العلم للعلم وان كانت مشروطة بالعلم  
المستحق بالعلم والعلية الثانية هي علم العلم للعلم اذا الوجود الذي هو جارية عن العلم والعلية الثالثة  
علم العلم لنفس الشيء اذا تم هذا فنقول علمه عدم العلم لعدم المعلول من قبل الاول  
والمراد بقوله ان عدم العلم على عدم المعلول في نفس الامر ان نفس عدم العلم على في نفس الامر  
نفس عدم المعلول وعلى عدم المعلول لعدم العلم من قبل الثاني لظهور ان معنى علمه عدم  
المعلول لعدم العلم على كعلمه ووجوده الذي هو الوجود الذي هو لا على نفسه ولا علمه  
نفسه في عدم العلم واما عدم المعلول ان عدم المعلول علمه عدم العلم في الذهن ان وجود ذلك العلم  
في الذهن علمه لوجود عدم العلم في الذهن لان نفس ذلك العلم على نفس عدم المعلول بشرط الوجود  
الذي هو كما هو المراد بالقول الاول وفيه كتمان وجوده ان النظر ساف لا لما قد فرض ان يكون  
مشتا علمه عدم المعلول لعدم العلم خصوصية الوجود والذات في نفس عدم المعلول مجردا عن  
الوجود الذي هو لا يكون علمه عدم العلم فلا يكون من العلم علمه عدم المعلول لعدم العلم  
فمنع ذلك غير موجه واستدراك علم العلم ظاهر على السمع به المذكور لان مشتا علمه عدم  
المعلول لعدم العلم كما كان خصوصية الوجود الذي هو فانما وجد عدم المعلول بسائر شرائط  
عليه عدم العلم في الذهن حصل لا محالة عدم العلم فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها  
ان المعارف الكلية كالكل والكل في ذاته عوارض على استجابة ليست عارضة لمعروفاتها بل هي نفس

لعدمه في

اجزاء

لا كما وما معها فيها بناء على انما هو له في موافقته او موافقة وانما هي عارضة لما في الاعتبار الذي  
المقابل لتفكير الامر كما حققناه فلا يكون في نفس الامر هناك عارضة ومعروف في العلم  
ان يكون عارضة لمعروفها في نفس الامر فلا يفرق ان يقول اذا استدعا العقل نفسه  
الي نفس العلم كما استدعا معلوله الي عدم العلم كما ان العلوية ناشية عن الذات بشرط الوجود  
وانما استدعا نفس المعلول الي نفس العلم لعدم العلم الي عدم المعلول كانت العلوية ناشية  
عن الذات بشرط الوجود ولا من خصوصية الوجود فلم يكن من قبل علمه عدم المعلول بل لعل  
العدم علمه ولا يفرق التفكر في امره اذا كان تفكيره في علمه نفس الشيء في الذهن كما كان  
حصوله الاول في الذهن وهو العلم موجباً كحصوله في نفسه وهو العلم بالعلم لان العلم عبارة  
عن الحصول في الذهن فلا يستقيم قوله ان عليه الاول في العلم لست علم العلم فان قلت لا يلزم  
من حصول الشيء في الذهن من العلم به فان فقط العلم حاصل في ذهن جزئية كما حصل في الذهن و  
وليت معلومة قلت صفة العلم من حيث انها حاصل هناك عين ذلك كجزئية ذاتا ووجودا  
ومعلومية الجزئية المذكورة عين معلوميتها من حيث انها هناك ومنها انه ذكر ان العلوية الاولى  
لست علم العلم للعلم ثم ذكر ان علمه نفس عدم العلم لعدم المعلول من قبل الاول فيكون  
ان لا يكون علم العلم للعلم مع ان الاستدلال به في كل ما كان علمه علمه بقوله وبالعكس لم  
يكون لا محالة علم العلم للعلم ومنها ان هذا الفرق لا يلزم على ما في المتن حيث اجبته في ان  
عليه كلاً العدميين في الذهن فلا يلزم قوله وليس علمه عدم المعلول لعدم العلم في الذهن  
وان جاز في الذهن فانما يدل على ان علمه عدم العلم لعدم المعلول في الذهن وعلى عدم المعلول  
لعدم العلم في الذهن والفرق المتصور فيه ايضا كذا في لعل هذا التفكر من كماله ان  
علمه عدم العلم في الذهن متصفاً في لفظ الكتاب بغير ظاهره ونحوه انما هو الفرق بالوضع المذكور  
والذي انما في الكتاب بغيره فيجب وعلم العلم على عدم المعلول في كماله وعدم المعلول  
يسر علمه في بل في الذهن ولا محذور في ذلك كما اشرنا اليه **قوله** يعني ان عدم المعلول  
وان لم يكن علمه عدم العلم في نفس الامر كونه ان يكون علمه في الذهن فيكون ذلك لان  
عدم المعلول ليس علمه عدم العلم في نفس الامر بل هو علمه لعل الامر الذي هو عارضة  
انما هو **قوله** علمه لثبوت ذلك في انما في هذا التعريف بغيره في استدعاء في اختصاصا به في ان  
العلم بالعلمية الخارجية وليس كذلك ونحوه استفاد من كلام الشيخ في الكمال العلمية

من خصوصية الوجود ولما استدعا  
المعارض في الامر وعرفتها  
كانت العلوية ناشية من



البرهان الذي يكون الواسط فيه على حصول الاكبر في الاصغر ولا يلزم ان يكون على الاكبر كما حسب  
اوساط المنطقيين بل ربما يكون معلولا كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان  
وان لم يكن على الجسم بل هو معلول له لكنه على حصول الجسم في الانسان اذا الجسم كجسم الانسان  
ثم لان الانسان حيوان كقولنا الحيوان بلا جسم لان الانسان ايضا كقولنا في السماء اذا كان  
الحدا الاوسط على لوجوه الاكبر في الاصغر فهذا هو برهان على ان يكون الاوسط على  
لوجوه الاكبر ليس كافيا ان يصح وصف هذا اوسطا مام سلك شرايط عليه وقدا اشار الى  
شرايط العلية قبل هذا الكلام وهي ان يكون العلة قريبة بنسبة العلية كالملاهي واقية بالاكبر واهتم  
بالاخر عن كل حيوان حاسس وكل حيوان حيوان **قوله** وتظهر من هذا ان المكون لنبوت  
الحكم في الخارجه سبب يمكن ان يتام عليه برهان ان قبل الشرح وان صرح بما نقله لكنه قد صرح في  
الفصل الثاني في هذا الفصل بان ما لا سبب نسبة محمول الى موضوعه فاما ان يكون بينه وبينه ما ان  
لا يبين البتة بان ما نسبيا بوجه قياسي وهذا بطاهر بان فقه ما ذكر فيتم في وفيه كذا لاننا قد  
بيننا في هذا ان ما لا سبب نسبة محمول الى موضوعه بوجه قياسي اي فاعده يكون قياسا في  
بيان هذا القسم ووجدان بيان بعض جزئيات هذا القسم لا بوجه قياسي يكون قاعليا لبيان هذا  
القسم قاعليا لبيان ما لا سبب محمول الى موضوعه سبب قياسي مطرد في جميع اقسامه وهو ان يعلم  
وليس لبيان ما لا سبب نسبة محمول الى موضوعه قاسم مطرد في جميع جزئياته ولا ينافي ذلك ان يعجز  
بيان بعض جزئياته ببيان ما لا يجري في سائر **قوله** والمؤلف على لوجوه ذي المؤلف للجسم قبل  
فان قلت لا ثم ذلك بل نقول لعل كونه مؤلفا معلول كونه ذا مؤلف او ما معا فان المؤلف نسبة  
الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف ونقدم احد جانبا الآخر في بين قلت المحمول والمؤلف كونه ذا  
اجزاء وبدي المؤلف المحمول الى المؤلف ولا شك ان على الاضيق الى المؤلف هو كونه في حد  
ذاته فاذا اجزاء اولها ان سببها لم يكتف الى المؤلف والمؤلف المفهوم المتعارف للمؤلف  
اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان له اجزاء انه ذو افر  
وبالعكس لانها معا وقد صرح في هذا الشرح في هذا الفصل ايضا قال واعلم ان توسط المتعارف قليل  
في العلوم لان تفسيره ان زبلا هو علمك بان له اجزاء وتبين علمك بذلك فلا يكون النتيجة ان  
من القدمة الصوري فان لم يكن كذلك بل كذا كذا ان يبين ان له اجزاء فان صورت نفس فوكك  
زبلا وانما هذه الاشياء اولها ان لا يسهل قياسات فضلا عن ان يكون بها بين فعمل ان مد

الشرح في المثال المذكور ما ذكرنا وفيه كذا اما في السؤال فلان المؤلف والمؤلف متباينان  
فيكونان معا في المرتبة وذي المؤلف متاخر عن المؤلف متأخر الكل عن جزئه فلان يكون متاخر  
في المؤلف الذي هو في مرتبة جزئه ولا يكون في مرتبة ايضا فيمتنع ان يكون على له او يكون معا  
في المرتبة واما في الجواب فلان ما اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون على له قبل كيف من  
الاجاب ان يقال العلة ذو معلول فاذن لا يكون ذا المؤلف والاضحى المتأخر اليه وكيف يجوز  
ارادة على بلا في منه صار فقه عن معناه الكثرة واما ما نقله عن الشرح من ان توسط المتعارف قليل  
فاجد ويمة العلوم لا ينافي التمثيل كما في مجتمعا هذا **قوله** ومثلا في شرفه بقولنا العالم مؤلف  
ولكل مؤلف مؤلف هذا المثال غير مطابق للمعصوم لان الاكبر فيه با كنهه له مؤلف وهو معلول  
المؤلف كما بينه الشرح قال له في برهان كتاب التحصيل مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر وكذا  
يكون على لوجوه الاكبر في الاصغر ان نقول زيدا انسان وكل انسان حيوان لان الحيوان اوله  
محمول على الانسان ثم على زيد قبله لان ان الاكبر في كنهه له مؤلف بل الاكبر هو المؤلف كما ذكره  
ولذلك غير العبار في قوله ولكل مؤلف مؤلف فاكذالا وسط هو المؤلف فينتج اللام وقد  
تكرر بن في حرف اللام والمحمل عليه مع هذا الذي قد هو المؤلف بكسر اللام فانما اسقطنا التكرار  
نقد الحكم بالاكبر الى الاصغر بواسطه حرف اللام فكون الفضية قولنا لكل جسم مؤلف ولا نتم  
ان احد الاوسط بكم من غير زبانا ونقصان بل تكرر بالزبانا ونقصان لا يخل بالانتماء  
مثلا ان زيادة مائة ومثال النقصان زيدا اخو حمزة وعمر ورئيس البلد فمن يداخو رئيس البلد  
وكذا اسما ولب وبسما ولب بنج اسما وبسما ولب واتساع امثال ما ذكرنا مطرد في جميع  
المواد وهذا وان كان محالنا للشهور لكن قد حقق بعض تلامذنا العلامة الطوسي وصنف في  
رساله وجه كذا اما اولها فلان المحذور الذي في منه وهو عدم مطابقه المحمل للممثل واقعه على  
هذا التقدير ايضا في الاكبر وهو المؤلف على هذا التقدير ليس قابلا للعالم فكيف يكون الوسط  
على لتقوم له واما ما ينافي فلان النعم قد بينا وجوب تكرار الوسط في العكس بدلا بله واضحا  
لا يثنى ان يترك في ان اراد يمنع وهو ب تكرار الوسط طلب من الدلائل فليجع الى كتب المنطق  
فانما المذكور في معقلا وان اراد اثبات قياسي مما اثبت القوم لا يكون الوسط فيه تكرار  
فلا يثبت ذلك منع وجوب تكرار الوسط بل عليه ان يكرر ويثبت اتجا بوجه على ولا يثبت في  
ارادة الا انما في بعض الامثلة لافعال ان يكون بعض آخر لا يكون كذلك ثم بعد ذلك كوز حله كلام



التعميم على الاثبات انما اعتبره هذا العكس وليس ثبت **قوله** علم عدم العلم لعدم المعلول  
 لا يمكن ان يكون في الكارز غير مسلم اذا كان في كماله فلو كان في كماله لم ينعقد العلم  
 الى امنية ما كما عرفت مما يجازي ان يكون احد الامرين احق بالانصاف في الكارز من الآخر قوله  
 انصاف الشيء بالعلم في الكارز في حق كنهه فيم ان اراد بالحقق الوجوه فقط لا يريد ان انعدم  
 المنع والمعد في الكارز قد يكون علمه في علم ان اراد بالحقق في الكارز الوفاق في سوا كان  
 الواقع موصى او موصى بعدم العلم وعدم المعلول معدومان فيكونا واقعيين متساويين  
 الانعدام في علمه في قوله السار على علم عدم العلم لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الكارز  
 اي لا يمكن ان يكون عدم العلم على وجوه عدم المعلول في الكارز وذلك بدليل لا يجدي المناقشة  
 فيما ذكر في موضعين حيث قال لا انصاف الشيء بالعلم في الكارز في حق كنهه في بان الانعدام  
 قد يكون علما للموجودات في الكارز لعدم المعدوار فتحتاج الدلائل في ان يكون مرادوه  
 بالعلم العلم الفاعل لولا كان عدم العلم على وجوه عدم المعلول في الكارز لكان علمه فاعلم  
 لا استقنا المعلول من غيره ولا يمكن ان يكون في الكارز كنهه في حق المناقشة وفيه كنه  
 اما في التفسير لان الكلام في علم عدم العلم لان العلم لا في علمه لوجوه عدم المعلول كما في  
 ثم دعوى العزوة ان كان في امتناع علمه عدم العلم لوجوه عدم المعلول فذلك مما لا نزاع فيه  
 فيه اذ لا يتصور احد بان انعدام العلم على لان يوجد عدم المعلول في الذهن او في الكارز وان كان  
 في امتناع علمه لانعدام المعلول في الكارز في غير مسموح اذ العقل كما في بان وجد العلم في الكارز  
 فوجد المعلول فيه ويسند له بذلك علمه في وجوه العلم لوجوه المعلول في الكارز كنهه في كنه  
 بان عدم العلم في الكارز لعدم المعلول فيه ويصح ان يستدل بذلك بان علمه انعدام العلم لانعدام  
 المعلول في الكارز ولا منفع في امتناع كمال العلم على الفاعل لا يمكن ان يكون فاعل عدم علمه  
 منع ذلك فعليه البيان **قوله** من غير ان يكون لاحد لوجوه من مدخل فيه فان قلت هذا التفسير  
 بظاهره فيحق ان لا يكون من لوازم اما به اصله بالحق لان حصول اللوازم المستند  
 الى اما به في حصوله بالاربعه فاللوازم التي لا يكون لوجوه اما به مدخل فيها لا يكون موجودة  
 قطعا قلت ان لوازما اما به امور علمية انتزاعه يكون عروضا لاما به كسب الاعتبار  
 الذي كاسرنا اشارنا اليه لا اننا امور موصى بها اما به بالحق لاما به بعضه حصولها  
 فرب من النوع في حقها لو كانت فانما يكون مع السباب اذ في قوله في تفسيره في قوله

لاحد لوجوه من مدخل فيه اي لا يكون كنهه من مدخل فيه وان كان لوجوه ما مطلقا  
 مدخل في وجوه انما ما لم يرد في وجوه لم يثبت لاشي وهذا امر معلوم من المحققات فضلا  
 عن الطولات ومع هذا فم بعض المحققين ان يلزم على هذا التفسير ان لا يكون من لوازم  
 اما به اصله بالحق لان حصول اللوازم مستند الى اما به في حق حصولها فاقب ان  
 اما به مستند حصوله لوازما موصى بالحق وحصوله بالحق من السباب كنهه في  
 ان لازم اما به ما لا مدخل فيه لوجوه ولا اصلا وليت شعور بعد ان يكون لازم اما به ما  
 تصور كيف يلزم عدم حصول اللوازم اذا لازم على هذا التفسير ايضا عدم حصوله بالحق  
 ما لم يحصل اما به لانعدام حصوله بالحق مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازما  
 اما به لان اما به مستند الى انصاف بها بالحق وفيه كنهه من وجوه من ان كلام المحقق  
 في التفسير المذكور حيث قال يلزم على هذا التفسير ان لا يكون من لوازم اما به اصله  
 حاصله بالحق وغاية ما ذكره هذا القائل انه لو لم يلزم اما به في تفسيره لكان مدخل في  
 المحققات لم يلزم ان لا يكون امورا حاصله بالحق وحاول بذلك رد كلام المحقق حيث قال  
 مع ذلك يلزم بعض المحققين ورد هذا كنهه في وجوه اذ لا تنافي بينهما في ان التفسير المذكور في  
 المحققات منظورة فيه في وجوه الوجوه المطلق عنه فان وجوه اما به ليس معللا بنفسه لان  
 لوازما اما به انما يكون معللا بوجوه دلا لو كانت امورا حاصله بالحق معهما في نفس الامر اما  
 لو كانت امورا انتزاعية غارضة لها كسب الجا رالت من بالحق الذي هو رنا لا كسب  
 نفس الامر فالظاهر ان ليس لوجوه اما به مدخل فيها اذا اما به بهذا الاعتبار ما في وجوه  
 بذاتها مجردة عن الوجود والعدم لكن الظاهر كما مر من ان لوازما اما به من الامور العقلية  
 الانتزاعية فافقلا في التفسير من منع غايته من الاحتمالين لان مؤداهما واحد كما حجب  
 هذا القائل ومما انه بعد ما قرر ان لوجوه اما به مطلقا مدخل في لوازما وانما ما لم توجد  
 نحو من الوجوه لا يثبت لم يثبت من اللوازم وقال حسب المحققين ان لازم اما به ما لا مدخل  
 لوجوه ولا اصلا قال ليت شعور بعد ان كان لازم اما به ما في حق حصوله كنهه في عدم حصول  
 اللوازم وجوه حصوله على التفسير المذكور اذ كانت اما به حاصله ولا سببية على احد  
 ان عدم حصول اللوازم على التفسير المذكور وهو ان لا يكون لازم اما به معللا بوجوه  
 اصلا سواء كانت اما به حاصله او لا اذ لو كانت حاصله بالحق لزم ان يثبت اما به في



ما لا بد فلي لوجودها فيه وقد قرر ان ذلك غير جائز ومن لا لا لا ان جوابه نفي ان يكون  
 العار من لا رها وانما نفي ذلك لو كان ما ذكره توفيقا للازم وليس كذلك بل هو حكم من احكامه  
 ومن الجائز ان يكون العار من العار من غير كين في بعض الاحكام **قوله** وعدم العلة با  
 بالعكس الى عدم المعلول من هذا البطل لا فناء وان عدم العلم قد حصل في الذين **قوله** تصور  
 وقد حصل بان تصديق بان عدمه وليس منها مستلزما لوجود عدم المعلول فيه نعم اذا كان  
 الثاني مؤونا بالتصديق بالعلم للكان مستلزما للتصديق بان المعلول معدوم فلا يكون عليه عدم  
 العلم من لوازم ما هيته قبل لايج ان لازم اما هيته ما يمنع انكاره عن اما هيته في الوجود مطلقا  
 مع ان يمنع وجوده لا بد من الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل اللازم مستلزما  
 اللازم لا بد من ان لا وجه لازمة لا بعد الاربعه ولا يلزم من تعقل الاربعه تعقل وكذا اشارة  
 الزوايا لثابتين بالنسبة الى المثلث فانه دفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان عليه عدم العلم ليس  
 من لوازم ما هيته لانه قد يتصور عدم العلم وقد تصدق بعدمه ولا يلزم في الصور بين العلم بعدم  
 المعلول الا اذا كان الثاني مؤونا بالتصديق بالعلم ومنشأ في عدم اتفاق مع لازم اما هيته  
 فانه كما انهيته الى ما لا يستلزم اما هيته في وجوده من الاتصاف في سواد كان اللازم موجودا في الوجود  
 اولا كان مع لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك اما هيته في وجوده الخارجي عن الاتصاف به  
 سواد كان موجودا في الخارج اولا كالتساوي والانتطاع فانها لا رها من الجسم كسب الوجود  
 الخارجي مع عدم وجودهما فيه وفيه كذا في حاصل الابطال ان علمه عدم العلم لعدم المعلول لو  
 كانت لازمة لما هيته فاذا وجد عدم العلم في الذين كان متصفا بعلمه لعدم المعلول هناك  
 وذلك يستلزم تحتمل عدم المعلول فيه واللازم كلف المعلول عن المنصف بالعلم لكن يوجد  
 عدم العلم في الذين تصور لا وكعد لقا بدون عدم المعلول فلا يكون عليه لارها لما هيته  
 ولا يندفع ذلك باذنه من ان المعنى لازم اما هيته ما يمنع وجوده بدون الاتصاف في بل يتقوى  
 بالسؤال حيث كلف ان كلف ذلك في لارها كذا كونه في ولا يلزم من كون الوجه لازما  
 لما هيته الاربعه ولا من كون التباين لقا يمتنع لارها لما هيته المثلث ان يكون علمه عدم المعلول  
 لارها لما هيته عدم العلم فالسؤال به في غير من دفع باذنه وما تسبب اليه انما من انما كونه من اذ قد  
 يتصور عدم العلم وقد تصدق بعدمه ولا يلزم في الصور بين العلم بعدم المعلول واورد علمه ان العلم  
 باللازم اما هيته لازم قد في بلامه في فانه قال عدم العلم قد حصل في الذين بان يتصور وقد حصل

الوجود

بان تصديق بان عدمه وليس منها مستلزما لوجود عدم المعلول فيه ولم نقل مستلزما لوجود  
 العلم بعدم المعلول وهذا الكلام بغير تحريك على انه قد حصل عدم العلة في الذين بان يتصور وليس  
 ذلك مستلزما لوجود عدم المعلول في الذين وهذا الدعوى لا جد الا بدعي عاقل ان كل تصور  
 عدم علمه كلف عدم المعلول في الذين وكذا كان اذا حصل عدم العلم بان تصديق بان عدمه  
 بدون التصديق بالعلم فاستدلال العاقل المذكور على ان عدم المعلول ليس من لوازم ما هيته  
 عدم العلم من غير انكاره في ذلك لانه من غير انكاره في العلم بالمعلول عن العلم بالعلم كلف  
 عدمه **قوله** والمراود بالعلم في نفس ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلم قبل  
 الطلاق كان في غير هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف في اصلا فضلا عن  
 ان يكون كثر اشياء فان اتصافا في جهة بلوازمها لوجودها في جهة وكذا بلوازم الوجود الذي  
 اتصافا في كسب نفس الامر بانفاق العقل في بطل ما قاله في توجيه كلام المن والوجه في الكتاب  
 ان يقال الفرق ان نفس عدم العلم متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذين  
 شرط الاتصاف بكلافت نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلم بالذات بل انما  
 يتصف بوجوده في الذين بالتقدم على وجود عدم العلم في الذين فان العقل كلف بالترتيب هناك  
 بين العدمين فتقول عدم العلم لعدم المعلول في الذين فانه ترتيب بين وجودي العدمين في الذين  
 فتقول وجد عدم العلم في الذين فوجد عدم المعلول فيه فالوجود في الذين في الوجود لا شرط للاتصاف  
 بالتقدم في الذين هو المنصف بالتقدم اذ لا يلزم ان يقال عدم المعلول لعدم العلم وعلى هذا فيجب  
 قوله الحق وان جاز في الذين ان يكون عدم المعلول علم لعدم العلم كسب التباين في الوجود  
 الذي من غير ان يكون اتصافا في الاول بالوجود في الذين في علمه لا يتصاف في الذين كما سبق وذكر ان  
 يقال ان تقدم عدم العلم على عدم المعلول باجبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده  
 فيه لا يكون الا في الذين اذ لو كان موجودا في الخارج فيمن كان متصفا ما كسب ذلك الوجود وتقدم  
 المعلول على العلم من حيث حضوره في الذين فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارع في ذلك بان  
 يقال ما يكون عليه باجبار الوجود في نفس الامر مع ظهور الظاهر من حضور الوجود في الذين انما  
 يكون منشأ العلم في نفس ذات العلم فكون قوله الشارع والمراود بالعلم في نفس الامر من قبل  
 التفسير باللازم للضيق ولا يكون غرضه تفسير الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان التقدم المذكور  
 هم وبعد ذلك كلامه كذا لانه جعل عليه عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلم من لوازم الوجود



الذي لا يخلو من ذلك منصف ان يكون الموصوف بالعلم نفسه عدم المعلول لان يكون  
الموصوف بالوجود الذي فان لوازم الوجود الذي ما تنصفه بالماضية نفس بشرط  
وجودها في ذلك كالكلمة والجزء مثلا لا ما هو وصف للوجود الذي وليس الامر في عدم  
المعلول كذلك عن كصره في آخر الجمل ونضع تفصيل اللوازم في هذا المقام وفيه كذا  
اما اولها ان مدار ما ذكر من الفرق وحسبان اكثر في كلام السرخس على ان حكم العقل بانه  
وجود عدم المعلول في الذين هو عدم العلم فيه يكون ولا على علمه وجود عدم المعلول  
لوجود عدم العلم ولقد علم وجوده على وجوده لا على علمه عدم المعلول لعدم العلم وتقدم عليه  
وهو غير مسلم اذا حكم ان يكون بطلان علمه الموصوف للوجود وتقدم عليه ولا على علمه وجوده  
لوجوده وتقدم الوجود على الوجود الا بانه ان حكم العقل بانه وجود العلم فوجود المعلول  
بطلان علمه العلم للمعلول وتقدم علمه لا على علمه وجه العلم لوجود المعلول والسرخس في ذلك  
ان قولك وجوده بطلان علمه الموصوف لا على كنف الوجود فانه امر عقلي انتزاعي كما حقق في  
موضع واما ثانيا فلان ما اورد في توجيه السرخس من ان اطلاقا كان في علمه الموصوف  
متعارف مع علمه توجيه ايضا ويحتمل واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان عدم العلم لوكاه  
موجود في الخارج فمضاهي لان متقدم ما كسب كل الوجود على عدم المعلول دون العكس فيه  
المنع فان ذلك غير بين ولا بين واما رابعا فلان قوله وجوده في الذين شرط الاصل  
غير مسلم ان لو كان الوجود الذي لعدم العلم شرطا لكانت بالعلمية لعدم المعلول كما شبه  
فاذا لم يوجد عدم العلم في الذين لم يكن متصفا بالعلمية ووجه عدم المعلول بلا سبب وهو  
بط لا يتابع لكل واحد من طرفه ووجه الممكن وعدمه الى سبب كما حقق في موضع **قول**  
كما جازي لا يتكلف قبل اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير خفي ثم حمله  
على مسئلة مشهور في علم المنطق اولى من حمله على غيره مما لا جدوي فيه لعدمها ولا شفاقة  
التي خفيه على ان المعنى ذلك كبر من اسماء المنطقية في هذا الكتاب كالموا والسبب وجبت  
اكتسب الفصل وغيره وفيه كذا في السرخس ان يقول حمل الوجود والعدم على الالهي والسبب  
لم يكن ملايا بل هو فان الوجود والعدم بعناهما المتبادر بينهما واقعا على التمكن  
والانتفاء كما فعل السرخس كانه اشارة الى مسئلة غير مبينة بحاجة الى البيان مناسبة للبحث  
ولو حمل على الالهي والسبب كما فعله سابق السرخس كان اشارة الى مسئلة مبينة في المنطق غير

مناسبة للبحث والا ولي اولى وجدوي لمسلمين متقاربين كما لا يخفى **قول** وجه السرخس اما  
ان يكون غير ذلك السرخس اولا في ان المتبادر من قوله اولا ان يكون الوجود بغير ذلك  
الشيء بل يكون به وهذا مستبعد كما حقق في موضعه قالا ولي ان المتبادر وقوله السرخس اما ان يكون  
مطلبا لسبب ولا وانما في الغرض والاول المحال قال السرخس وانما حمل الوجود او جعل رابطه في هذا  
الكلام اشارة الى ما بين جليله وسمى ان المعنى الاسبق المستقل بالمعنى ومعه والمعنى الى في الغرض المستقل  
به واما كسب الثبات فان المعنى الواحد كما لوجوده اذا جعل محمولا كان معنى اسما مستقلا بالثبات  
وانما جعل رابطه بين الموضوع والمحمول ومثارة لتعرف حالها كان معنى حرا بغير استقلالها و  
وقال السرخس في بدل على انها متغايبان بالذات والاول اولى لما مر في اوائل الكتاب  
قبل في حكم بان ما سماه فانه جليله سفاد من كلام المتن وبان ظاهر عبارة السرخس خلا في  
وكلا التكمين ماما الاول ثلثان حمل الوجود وجعله رابطه لا بد من علم الوجود في الحالين معنى  
واعدا بالذات لان طبيعة عامة وانما نسبت حالها الى الطبيعة العامة فتدكون احدى الكالين  
باعتبار قسم منه والاف با جبار قسم اخر بل هو الظاهر كقولك كجوان قد يكون صاعدا و قد يكون  
ناظرا والاسم قد يكون معروفا وقد يكون مبينا الى غير ذلك من الامثلة واما الثاني فلان قول  
ان في الوجود على قسمين بدل على ان القسم الثاني الذي هو وجود الشيء بغيره يكون رابطه  
فهذا المعنى قد لوحظ اولا على وجه الاستقلال وجعله بالاسم وحكم عليه ثانيا بان يكون رابطه  
فظهر من ذلك ان المعنى الواحد بالذات قد يكون معنى حرا و قد يكون معنى اذ في من انه يستنبط من  
كلام المتن وفيه كذا لاختصار في ان حمل الوجود وجعله رابطه حكما متعلقا من مفهوم الوجود  
لا با فزاد وهذا المعنوم معنى واحد فاذا جعل ثانيا محمولا وثالثا رابطه لهما هما واحد بالذات  
كلا في الصريح والمنطق فانها متعلقان في فزاد كجوان وهي امور كثيرة بعضها صاعدا  
وبعض اخرها طوي فلا ييجح فيس هذا على ذاك وكذا الاعراب والبناء متعلقان با فزاد  
الاسم لا بمعنومه وذلك ظاهر ولا يخفى ان مفهوم وجود الشيء بغيره ليس من رابطه ملاحظة  
على وجه الاستقلال بل هو مفهوم مركب يصدق على الوجود وتحتج ان يكون نفسه حرا  
بل تحتج ان يكون كله ولا يلزم من ذلك ان يكونا متعديين بالذات فان المعنى بالذات بالذات  
ان يكون هناك معنى واحد كما لوجوده يصدق علمه ثانيا في اسم واحد من رابطه وليس مفهوم  
وجود الشيء بغيره ولما صدق هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه فلا يصدق عليه الاسم و

منه اذ

بشيء واحد لا يمكن ان يكون

رابطه كما ان مفهوم ما يدل على معنى  
في غيره يصدق على الطرفين وتسمى ان يكون  
نفسه حرا



والرابطه واما ما بعد في هو عليه فقد بعد في عليه الرابطه ولا صدق عليه الاسم **قول** وتلك الرابطه  
لما الوجه اه ان ارادوا رابطه السبب المتصور بين الموضوع والمحمول في القضايا حال الافغان  
بها والسكن فيها وهي النسبه الكليه المسماة بنسبه بينين فلان انما الوجه بل في الاتحاد  
الملاحظ بين الطرفين رابطتهما حال الاتحاد وانما ايضا فانك تدعي بان هذا ذاك  
وهو اتحادا وليس هذا ذاك وهو سلب اتحادهما ونشك في انه هل هذا ذاك ام لا وهو التردد  
في اتحادهما وان ارادوا رابطه المحمول بالموضوع سوي النسبه المسماة بينين فاما الوجه <sup>بنيته</sup>  
او العدم كمن ذكره فحقق بالهله المركبه دون البسيط اذ لا بد في بعد تصور الطرفين المركبين  
بالاتحاد وهو النسبه الكليه مع اعتبار الوجود والعدم فيما بينهما ليحصل الاتحاد لهما والشك  
فيها كلاف الهله البسيط اذ يمكن في الاتحاد بها والشك في بعد تصور الطرفين من بوطا  
بالاتحاد بالوجه المذكور ولا كما في ذلك الخبر الوجه والعدم فيما بين طرفي مثلا تعال  
بالفارسه في الهله البسيط زيد مست زيد بنيت في المركبه زيد بنيت است  
زيد بنيت بنيت فلم تعتبر في الهله البسيط سوي الطرفين المركبين بل الاتحاد في  
في الاتحاد واعتبرت في المركبه سوي ما ذكر الوجه والعدم ولذلك سميت بالاوليه البسيطه  
وانما بنيت مركبه واذا كان ذلك مخصوصا بالمركبه فلان المحمول الذي هو الوجه ذاتا نسب الى الموضوع  
لا بد له من رابطه هي الوجه بل هو رابط الالموضوع هو الاتحاد ولا كما في اليافيه هناك  
فلو طر في المحصر من البين ذكر كون الوجه محولا وقال انا جعل الوجه رابطه كونه الهله البسيطه  
فالا وفي ما ذكر **قول** وعلى التقديرين يكون النسبه سببيه قيل قال في الحاشيه لما علمت  
انما في ظاهر والملاحظ التقدير الاول فلما ذكر بعض المحققين من اذنا حكم على ما يتقانه لا يمكن  
اجتبار من القضية موجبه ولا بد من اعتبارا سالبه لان اعتبارا لا يجب مستغنى بغير الموضوع  
وصدق الحكم بانقضاء تقضي عدم بغيره فليزم من اجتناب الاجاب في هذه القضية اجتناب  
اجتناب فيمن ثبوت الموضوع ولا يتبعه اقول من البين انه اذا اجترت سالبه لم يكن المحمول  
هو العدم اذ ليس معناه سلب العدم على ان لزوم اجتناب المتنافيين في العدم كما زعم  
وكذا في العدم الذي من بغير العدم المطلق اذا قيد بقيد صالح اذ كانت القضية ممكنه في حاشيه  
التصور انما يلزم اجتناب المتنافيين من صدقها لا من اجتناب موجبه غايه لامدائها كون  
كاذبه وكذا لا يمكن بالمتصور منها وهو ثبوت احد المولد كسب لامد غايه ما في

ما في الباب ان يكون المادة 2 على الامتناع وفي حاشيته اخبر منقول عن السارح في هذا  
المقام واما على التقدير الاول في سببيه من العدم انا جعل محولا لا حاجه اليها رابطه بالموضوع  
بكلا فتا اذ جعل المحمول منوما آخر سول واذا كان العدم محولا من غير رابطه اخرى يكون  
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فكون النسبه سببيه اقول في حاشيته على ان الفطره ما هي  
بالمعارفه بين سلب الشيء نفسه انتفاء في نفسه كيف يعبر تعليل الاول بان في بان تعال  
هو سلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه فان ذلك في الحاشيه قوله بان المحمول ليس هو  
العدم بل تصور الموضوع والعدم رابط فيصير المال الى ان العدم ليس محولا البتة فلا يتم  
التقريب وهو بان يكون النسبه سببيه على تقدير كون العدم محولا مع انه خلا في البداهه  
فانما تعلم بداهه ان اي منهوم في المحل منهوم اخذ فليعتل ان حكم منها سلب او ايجاب والعدم  
المنومات فانما فيسرا منهوم اخذ جازا حكم سلبه عنه او ايجابه فاعلم وفيه كنه اما او  
فلان قوله انا اجترت سالبه لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم وقوله اذ ليس معناه سلب  
العدم لا يجد به نقضا فان سلب الشيء عن الشيء هو معنى الهله المركبه الالهله البسيطه التي في الكلام  
فان معناه سلب شيء بلا سلب شيء عن شيء واما انما فلان في حاشيته من كلامه حاشيته من  
كلامنا واما انما فلان السكوت لم يرد تعاليه يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه لانه مع زيد  
معدوم مثلا سلب زيد عن نفسه فيكون في قولنا زيد ليس بزيد اذ لا يتم هذا المعنى  
من زيد معدوم اصطلاحا لا كما بل اراد ان معناه سلب الموضوع عن نفسه سلب شيء عنه كما  
في زيد ليس بقا وسلب الشيء نفسه انتفاء في لانه معطل به واما راجعا فلانه ان اراد بقوله  
اي منهوم فيسرا منهوم اخذ فليعتل ان حكم منها سلب او ايجاب ان حكم منها بذلك  
حكما يكون الوجه والعدم رابط بين طرفيه فليس كمن الكلام في ان يكون العدم محولا ولا يكون  
الوجه ولا العدم رابط بين الطرفين فيكون الهله بسيطه والرابط بينهما لا يكون سوي  
السبب الكليه التي في الاتحاد والملاحظ بين الطرفين وان اراد ان حكم منها بذلك من غير  
ان يكون الوجه والعدم رابط بين الطرفين بل يحرج ملاحظه الطرفين والنسبه الكليه في  
فرونه ان منا تحقق منهوم الوجه والعدم وعلى ما سواهما لا بد من جعل الوجه **العدم**  
رابطه كما ذهب اليه النعم وشهد له الفطره السلبه ايضا فالاول بان بطر من البين قيل كذا  
كان المعنى انما ذكره وفي النعم من ينوم ان المعان ان كونا منها في حاشيته كونه في المنطق







اخذ ضرورة العدم وهو المنع كما نقول الانسان جادا ونسب ما ليس له ورثا ولا وجودا ولا عذبة  
 مثل الكفاية للانسان في قولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب جميع القضايا اما واجب  
 ممكن او ممكن وانما استعمل في معنى من هذه المواد في القضايا بسبب جهة ثم قال ويناسب معنا ما معنى  
 المادة الا ان بينهما قد قاما اما اولاهما فيكون مادة كسب الامر نفسه وجهة كسب القول لا كسب انما كانت  
 رتبة واجب ان يكون كاتبا كانت الجهة سببا لوجوب وانما في الامكان والامان في ان لا يكون  
 كسب رتبة الوجبة **قوله** والجواب ان اراد كون اللوازم قبل لعل غرضه ان المسكبين لا يطلعون  
 عليها الواجب لئلا يرد ذلك بل على ان معناه في اصطلاحهم ما يخص بالوجوب في نفسه ثم انما اطلقوا  
 الواجب لئلا يرد ذلك بل على ان معناه في اصطلاحهم ما يخص بالوجوب في نفسه ثم انما اطلقوا  
 ولا يفرق ذلك من الاطلاق في المعنى الا ان كان متعارفا لم لا يفرق في رتبة ثم عليه ان اللفظ  
 قد يشتمل في بعض اقواله كشيء يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير كذا في رتبة كما قيل في الوجود  
 حيث اشتمل على كذا من حيث انهم يسمونه في الوجود وفيه تامل والامر في مثل ذلك يمين وفيه كسب  
 اذ بعد هذا المعنى ومن غرضه ان يبين ان بعض المتفلسفة على قول صاحب المواقف لكانت لوازم  
 الامهيات واجبة لذواتها من حيث هي فان قلت ان اراد كونها واجبة الوجود لادانها فاللوازم  
 ممنوعة وان اراد كونها واجبة لذوات الامهيات فبطلان الوجود في معنى فان معناه ان واجبة لذواتها  
 لما جهة نظرنا الى ذاتها من غير اعتبارها بالامساض وهو ليس في قلت كما رايت في نقول اراد بيقول  
 لكانت لوازم آت ان لوازم الامهيات يكون من قبيل الواجب الذي كسب في نفسه وهو الوجوب  
 الذي بين الشيء ووجوده نفسه وانما كانت كذا كسب يلزم ان يكون ملزوما لها واجبة الوجود اذ  
 معنى وجوب الوجود واجبة الثبوت مع وجوده الذي يقتضيه فانما كان وجوب اللوازم لذوات  
 الملزومات كسب وجوب الوجود الذي كسب في نفسه يلزم ان يكون ملزوما لها واجبة الوجود  
 ويكون معنى وجوبها لوجه لذات الاربعة وجوب الوجود للاربعة لذاتها والاربعة ملزوماتها  
 بقليل وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود ومن نظر في شرح المواقف للمعنى  
 لا يخفى عليه دفع السؤال باذكارنا ومن استنبه عليه بعد النظر الى ذلك الكتاب فقد ضل ضلالا بعيدا  
 وفيه كسب لانه ان اراد بالواجب الذي كسب آت وجودا لواجب لذات ويكون لوازم لما جهة من  
 قبيل ان لوازم الامهيات ثابتة لها نظر الى ذاتها كما ان الوجود ثابت للواجب نظر الى ذاتها  
 من قبيل قوله واذ كان كذا كسب يلزم ان يكون ملزوما لها واجبة الوجود ان اراد ان واجبة الوجود

لو انما لا لم وليس محذور وان اراد ان واجب وجودا في انفسا فغير لازم وان اراد اصل  
 اخر فلا بد من بيان يبين حاله **قوله** لا يخفى فوات الموضوع اما ان ينفي تلك النسبة آت في  
 هذا التفسير نظر اما اولاهما فلا بد من تنقيح انتقالب مادة الذوات الى الامكان من وجهين احدهما  
 ان حمل الشيء على نفسه ضروري ويلزم من تنقيح هذا التفسير ان يدخل في قسم الممكن ضروري ان ذات  
 الشيء لا ينفي نسبة الى نفسه فيلزم ان يكون ما في مثل قولنا الانسان وزيد زيد هي  
 الامكان وسبب وجوب ضروري بل يلزم ان لا يكون الذاتيات مطلقا واجبة الثبوت لشيء بناء  
 على ان ثبوتها ليس محلل بعد اصلا كما حقق في موضع سبق وانما ان ابا ربي تعاخذ كلكا  
 في مستغنى عليه هو الوجود واليحيى الذي لا ما جهة له لانه الوجود فلا يصدق عليه كذا ان ينفي  
 ان يكون هو الوجود اذ لا شيء هناك ولما الوجود فيلزم ان يكون ما في قولنا ابا ربي موجود هو الامكان  
 لا الوجوب كما هو ذلك علوا كبيرا وانما في قولنا ان القضايا المنع الوجود لتتبع نسبة بعد جدا  
 لانه عدم مطلقا فكيف ينفي شيئا هذا والتقسيم المطابق لما اشير اليه في الشا، هناك ان الموضوع  
 اذا اجتهت به انه من غير استقامات الى ما هو غيره فاما ان كان يكون عين المحمول او منتهى ذلك او لا  
 هذا ولا ذلك والمادة في الاول من الوجوب وهذا في الاستنتاج وهذا ان كانت الامكان ولا يلزم  
 من ذلك ان يكون الواجب منتزعا نسبة المحمول اليه اذ وجوب يكون المحمول عليه لئلا يكون  
 هناك امر واحد كالان ولو فصل العقل الى الموضوع والمحمول وقال لا لان ان وجوب  
 ان يكون عليه من غير ان يكون للاثان افقيا، لتبديله نفسه وقطع حال المنع فان قلت لا فافق  
 في الموضوع في مادة الواجب كسب ان يكون عين المحمول واذا لم يكن الموضوع منتزعا لوجوب كسب  
 عينه فلا بد من ذلك من جهة اخرى **قوله** انا اخذ الموضوع في بذاته من غير استقامات الى تلك العلم يلزم ان يكون  
 عين المحمول فلم يكن هناك وجوب كسب الذات قلت فاما يلزم ان يكون نسبة المحمول الى الموضوع  
 علما ان لو كان النسبة اسما باللفظ في نفس الامر وليس كذلك فاما من ان الموضوع والمحمول  
 في نفس الامر شيء واحد لانه بينهما اصلا وذلك الشيء انا فصل العقل الى الموضوع والمحمول في  
 كونان منعدم من حيث انه محمول كقولنا الانسان ضاحك بالفعل وقد لا يكون ذلك وقد لا يكون  
 امتناع انعدام من تلك الجهة الى شيء اما نفس الموضوع كقولنا الانسان ضاحك بالقول او غير كقولنا  
 العقل الاول موجود وقد لا يكون ذلك الى شيء كقولنا الانسان والاشجار حيوان فيلزم  
 ان يلزم ان يدخل في قسم الممكن قوله فان ان الشيء لا ينفي نسبة آت فلما كونا ان يكون المراد

بحسب الذات



باقتضاء الذات ان لا يكون ذلك اقتضاء الغير كما ان قولهم الجوهر قائم بنفسه ان ليس قائما بغيره  
 او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام لا العلوية في قوله المعنى والعلم انهم بالعلو على العلم بالعلو  
 اخره ضابط بالمتبع فغير المعنى المدعى باليه هذه العبارة وفسر العلم انهم بالعلم بالشيء مع جميع احواله قال  
 ولما كان من جملة احواله العلم الاستلزام بالعلو لان العلم انهم بالمتبع العلم بالعلو وقد فسر الاقتضاء  
 بهذا الاستلزام وان تقدم ان الشيء لا يستلزم نسبة اليه نفسه فوجوده ان المراد بالاستلزام النسبة  
 استلزام الكيفية التي هي مطابقة تلك النسبة وفيه كفاية اما ولا فلا تارة كتاب يجوز بعيد بلا قد يتبعه صافية  
 عما كتمته وهو غير جازي في الترتيبات والفرق بينه وبين ما قاله عليه من ان الشيء لا يكون بالشيء  
 لا يكون ان تقدم نفسه فلا يبرأ وبالعبارة الدالة على ذلك ظاهرها كفاية فاقضاء الذات للشيء انما  
 منه معنى صحيح فلا يغير العبارة عن الابدنية صافية واما ثانيا فلا تارة لو اريد باقتضاء الذات النسبة  
 ان لا يكون استلزاما فاقضاء الغير لم يكن ذلك ما في الاقتضاء الذات نقصا النسبة ولم يكن تحيلا للنسبة الرابع  
 مضميلا باقتضاء النسبات فليما نفس عليه الشارح واما ثانيا فلا تارة ما نقله عن المعنى على تقدير ثبوت لا بد له  
 على تفسير الاقتضاء بالاستلزام اصلا فان المعلومة ثابتة كمال العلم مطلقا في كمالها المخصوصة التي هي  
 استلزام العلو كما ان الجوانب ثابتة للذات او لا في ذلك انما لان حلة لثبوت كماله  
 لا بد كما نفس عليه بمختار فاما ثانيا فاما كذا حاله لعل يكون حلة لثبوت العلوية لئلا ياتي من  
 الاستلزام انما كذا فكون الاقتضاء بمعنى العلوية في كلامه لا يمنع الاستلزام وعلى تقدير ان يكون  
 المعنى فسر بالاستلزام فاما بجمع من ذلك اذا قامت عليه فريضة عليه واما رابعا فلا تارة كمالا  
 يستلزم نسبة المانفة لاستلزام حثية تلك النسبة وهو في ذلك لا يفي لان ما دة المتأخرين هي الوجوب  
 الذاتية بل مادتها الوجوب بشرط الوجود وهو ما يسمى المنطوقين الضرورية المطلقة ويسمى الوجوب  
 الزاوية بالضرورة والارضية ومن البين ان ما ليس بوجوب ليس كمالا فزيد ما لم يوجد لا يكون زيدا  
 ووجود من غيره فلا يكون كون زيدا زيدا واجبا لذات وفيه كفاية اذ لو لم يكن مادة المتأخرين  
 المذكورين هو الضرورية الذاتية لوجب ان يكون مادتها اما الاشياء او الامكان الذاتية مقتضى  
 التعيين انما كذا هو هناك وكلامنا ضروري البطلان كما لا يخفى في بعض العفلة لا يقال تعريف  
 الواجب والممكن والمنتهى باذك تعني ان يستلزم التركيب انهم استدلوا على عدم تركيب الواجب  
 باستلزام الامكان بناء على ان الواجب يكون محالاً جزئاً الذي هو غيره وكل محالاً في الغير ممكن  
 بيان ذلك ان المراد بالغير في قولنا من غير النسبات الى غيره الغير الذي هو ذاته من نفس المفهوم

كذا كذا

الذي التفت اليه لان الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم في تصور كماله لا يفتك عن  
 الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قوله كل مفهوم انما التفت اليه من غير الالتفات الى غيره ان  
 الالتفات الى الغير من غير الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير كماله فيكون  
 الواجب مضميلا اذا التفت اليه من غير الالتفات الى الخارج عند كون متضاه لوجود فيصدق بهذا  
 التعريف على المركب من واجبين فرضا وكذا كماله في المركب من المتضاهين كجوز شرع الباري  
 واكلا لا تارة قوله المراد من الالتفات الى الغير الالتفات الى متضاه بالذات ولا شك ان الالتفات  
 الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل ليس انما اليه فصد اصلها وبالذات لا نقول بالجزء  
 في صدق الشرطية كما ان المعلوم فلا يلزم من صدق قولنا اذا التفت الى المفهوم المركب من غير  
 التفت الى جميع ما يتبعه فهو كفاية لا يجب الوجود والعدم امكان الالتفات الى المفهوم  
 بدون الالتفات الى الجزء بل لا يلزم كون المعلوم كفاية لو صدق الصدق اليه والا كان ذلك  
 محالا ولا شبهة فان الشرطية فيما كفاية فيه كفاية ولا يتقدم ان الجزء جاز ان يستلزم الجزء فيصدق  
 الشرطية التامة اذا التفت الى مفهوم المركب من غير التفت الى الجزء كفاية الوجود لان ذلك  
 انما يحقق في الحالين اللذين يبرهنهما خلافا وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه كفاية اما السوال  
 فلما لا يلزم ان المراد بالغير هو الغير كماله من المفهوم الذي التفت اليه بل هو اعم منه ومن الغير اذ اقل  
 فيه وما ذكرناه بيانه من ان الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم آية غير مسلم اذ الالتفات  
 الى الكل يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات اليه وقد حققنا ذلك فيما علقناه على حواشي شرح  
 الطائفة فيجز ان التفت الى الكل ولا يلتفت الى جزءه اصلا لا افعالا ولا تبعا واذا كان المراد بالغير  
 اعم لم يصدق التعريف على المركب من واجبين واما في الجواب فلا تارة خصص جواز استلزام  
 الجزء بالكون بينهما خلافا وذلك غير بين ولا يبين مع ان التفت قد يجوز وان غير العوض  
 انما يكون ثم قال واعلم ان قولهم بالاستلزام التركيب واجبا في الكل لا يوجب الامكان على ما  
 يعضيه تعريف الممكن متفق من المركب المنع كجوز النقيضين من حيث هو مجموع لا تارة  
 ان المنع هو اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين الذي هو المركب وكذا المركب من المنع هو  
 مجموع المركب من شرع الباري واكلا فانه ممكن وان كان كل من الجزئين متنعلا لا نقول  
 صدقوا بان مجموع النقيضين متنع لانه كما صدقوا باستناع اجتماع النقيضين وايضا لو كان مجموع  
 النقيضين ممكنا لم يلزم من فرضه وقوعه في كل يلزم من فرضه وقوعه اجتماع النقيضين الذي



لا شبهة في استقامة ونقد الاعمال لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من المستحيل ممكن لعدم  
 فيحتاج الى العلم المستقل بالتأثير في ذلك لعدم لان الممكن لا بد ان كان في كل من الطرفين المزمع  
 مستقلا في ذلك المزمع وهو المراد ذلك بالتأثير ولا يكون ان يكون بالمتعلق نفسه كائنا في وجود  
 ولا يكون ان يكون جزئيا لانه اما ان يكون كل جزء فيلزم التوارر و بعضه فيلزم التزمج من غير مزمج فاف  
 فابعد لو كان ذلك المركب معللا لكان علمه عدم علم وجوده لان علم عدم علم الوجود وحده  
 الوجود لكل علم وجود جزئيه ولا يتصور ان يعلل شي من اجزائه لعدم إمكانه وفيه كنه اما اولا  
 فلان لا يمكن الاستغناء بالتخصيص المجتمعين لانه يمنع كنه الذي هو الاجتماع لانه ومن اطلق عليه  
 انه يمنع لذاته فالظان انه قد سمع واما ثانيا فلان لا يمكن ان يجمع التخصيص لو كان ممكنا لم يلزم من ذلك  
 وفيه مزمج فان عدم العلول الاول يمكن قطعا ويلزم من فرض وقوعه في هو عدم الواجب  
 بالذات لان عدم العلول مستلزم لعدم علمه واما ثانيا فلان كنه ان علم عدم المركب معلن  
 بعدمها واما عدم احد ما كان معللا لعدم واما رابعا فلان قوله وعلم وجود الكل علم وجود جزئيه  
 ليس كليا وانما يلزم ذلك لو كان لوجود الجزاء علم الابدائي ان يجمع الواجب ولكن ما كل علم  
 وجوده نفس الواجب علمه **قوله** اي قسمه كنهية نسبة المحول الى الموضوع فيلزم ان قسمه  
 الكيفية الى الثلثة ليست ظاهرة والقسمه كنهية كبرية في السج بان يقال كل شئ ما واجبة او ممكنة  
 او مستحيلة او في المحول باعتبار نسبة الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة المحول اليه ك  
 بشعره نزيه السهر للقسمه والظان يقال اي قسمه المعلوم باعتبار من الامور كما ذكره السارح  
 الاصغر وان في كنهية هذه الكيفية نسبت المحول الى الموضوع ونسبة اليه هي الاتحاد  
 كما ذكرنا ولم يرد منها قسمه الكيفية مطلقا الى هذه الثلثة بل قسمه كنهية نسبة المحول الى الموضوع كما  
 صرح به ولا قسمه كنهية نسبة المحول الى الموضوع مطلقا اليها بل قسمه الكيفية الذاتية للشيء المذكور  
 كما يدل عليه توزيع هذا في قول المحقق وقد توخى ذاته والكيفية الذاتية لنسبة المحول الى الموضوع  
 اما الوجوب والامكان والاستباح قال بعض الفضلاء لا شك ان هذه القسمه لا تنافي في غير ما نحن  
 فيه لان قسمه المعلوم بالنسبة الى سائر المحولات ربما يكون ثنائيه كما اذا قسم المعلوم بالنسبة الى  
 التفكر بالفعل او ليس بمفهوم يجب التفكر بالفعل لانه بل ربما يكون المعلوم بالنسبة الى بعض  
 المفنومات مستغنى في قسمه نفس الامر كما اذا قسم المعلوم الى الوجود والعدم في كل مفهوم ممكن وجوده  
 في ذاته فانما يصح قسمه المعلوم بالعكس الى هذه المحولات الى ما فوق الاثنين من الواجب وغيره

من المستحيل مجموع عدمي جرحه لا عدم كل  
 جزء ولا عدم بعضه كما اذا عدم جزءا من  
 جماعه فان عدم المركب صحيح

فلا بد ان يراى بالقسمه القسمه العقلية والافلا وجب لتعريف الاما في الاثنين لا كنهية القسمه في  
 الواجب والاثنين او الواحد وليس سقلا لا لاجزائه لانه في القسمه العقلية وانا قصدنا  
 هذه القسمه لم يجهد الا قام في الثلثة بل يكون ضروري الطرفين قسمه اضر كنهية العقلية  
 كسائر قسمه فان ابطاله بالبدل لا يخرج من كونه فاعلمنا وفيه كنه لان ذلك انما يلزم لو كونا  
 بربان هذه القسمه في المعلوم بقيا الى سائر المحولات اذ في كنهية القسمه العقلية كما ذكرنا  
 هذا القائل ويدخل فيه ضروري الطرفين كنهية لم يكلوا بذلك بل كونا بانما يخرج في القسمه مطلقا كما يدل  
 عليه قول المحقق وانا حمل الوجود او جعل رابطة بين شيئين معا ذلك ثم قال وانا افقت ذاته اي فيها كان  
 الوجود محولا او رابطا وهو مطلقا القسمه والقسمه اما واجبة المحول او ممكنة او مستحيلة لذات الموضوع  
 وهذا اقسام محتملة لها بكلها فضروري الطرفين فانه يمنع ان يكون قسمه **قوله** والحق لا يقتض  
 نفسه سببه للشارح بان يمنع باقتضاء الذات الوجود ان يقتض الذات كونه موضوعا لان مقتضى  
 كونه وجودا وذات الباري تعالى زعمه نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء الذات الذي هو الوجود  
 كونه موضوعا اقتضاء الشيء نفسه وقد اعترض السارح بغير هذا فيما سلف **قوله** فهو فانه من  
 القسم لا يلزم من كونه ذاته تعاين الوجود ان يكون خارجا عن القسم فان ذاته تعالى الذي هو عين  
 الوجود بعد في علمه ذات مقتضى وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثاني فلفظ فيلزم  
 القول في قسم الممكن تعاين ذلك علوا كبيرا انه لو اقتضى قسم الذات باليسر الى الوجود وعدم  
 وجود افراد الوجود عن القسم لكان مقتضى وجود افراد عدمه عند اعتبارها في ذلك فيخرج  
 افراد الوجود والعدم باسرها عن القسم **قوله** وقد مر في الشيخ بذلك لم يرد الشيخ ان هذا القسم في ما  
 انا اجتهد به ذاته وجب وجوده امر عقلا لا وجود له الا باحسان فانه قال قبلها نقلنا في السارح في فصل  
 في ابتداء النق لانه الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علم له وان الممكن الوجود  
 علم وان الواجب الوجود يترمكا في الغرض في الوجود ولا متعلقه لغرضه فيه وقال بعد ان الواجب  
 الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده محالا لوجوده  
 اضر فكون كل واحد منهما مساويا لاخره وجوب الوجود ومثلا لثان وان واجب الوجود لا يكون  
 ان يكتفى بوجوده كنهية البتة وان واجب الوجود لا يكون كنهية البتة كنهية البتة كنهية البتة  
 هذا الكلام وهو صريح في ان الاحكام المذكورة انما هي لواجب الوجود كانه من القسمه ومن البين ان حال هذه الاحكام  
 لا يكون امرا عقليا لا وجود له الا باحسان بل مراد ان الموضوع ينقسم عقلا الى قسمين كلاف المعلوم



فانه تنقسم الى ثلثة **قوله** هذا تنقسم للوجود كسلب كمال العقل قبل ان يكون الواجب خارجا عن القسم  
كما مر 2 يكون التسميم باكتنفيه للممكن فلا يرجع الى طائفة الا لا يخرج عن المنصف ان العرض من هذا  
التسميم يحصل من عدم الواجب ليتخرج عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما قلناه عليه بل عرّفه ان  
هذا تنقسم كسلب كمال العقل مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين وجود  
الواجب كيف وقد خرج عليه فواضلا لواجب سببا وعلى ما حملت عليه فلو كان هذا يكون هذا التسميم  
مستغنا كيف هو عندنا من الواجب **والجواب** ان ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي يمكن كونه  
عين الوجود بنزحه على ما مر 2 به اولا فلما لم يخرج من جملة اللفظ لا يشك ان يقع ان يقال السواد اذا  
اعتبر بذاته كب كونه سوادا فكيف يجعل هذا العبارة في هذا التوجيه وتحت هذا يجب ان يقال  
الوجود عندنا اعم من ان يكون مستغنا بالوجود او عين الوجود لاننا لم نبدأ سوا ان اللفظ قد  
هذا المعنى حقيقة في اللغة وبما لا يلزم كون الوجود مفادا له كما هو مقتضى دراية اللفظ من اللفظ  
وقد ثبت ان فاصل هذا المحقق ان الحكماء يربطون بالوجود اعم من معناه المتعارف في حركات الحيات  
وبدخل في ما لا يدخل في معناه المتعارف في الوجود لاننا لم نبدأ في هذا وانما ثبت خبرنا  
قد سبق ان الوجود معنى به سببا وقالا في السببية في نفس الامر هو معناه المتعارف في كل ما يكون  
خارجا عن هذا المعنى يكون لا سببا في نفس الامر فان كان الوجود انما هو بذاته خارجا عن كون لا سببا  
في نفس الامر ولا يخرج بالطلاق لفظ الوجود عليه مجازا واصطلاحا عن السببية ولا يندرج تحت  
الشيء في نفس الامر فكيف يكون واجب الوجود بذاته ذات قائمة متعلقة بهذا التسميم واي كسفن فيه  
ثم قيل قال بهتمنا في التحصيل اننا قلنا كذا موقوف فليس نفي به ان الوجود معنى فانه فان كان  
الوجود خارجا عن ما به عرّفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ما به وجودا لا سببا  
الموجود كذا نفي به ان كذا في الاحيان او في ذاته وهذا في قسمين منه ما يكون في الاحيان والوجود  
بوجود متعارف ومنه ما لا يكون كذا في ذاته فلو كانت كذا في الاحيان فيكون في الاحيان مقتضى  
منه ما وبعبارة اخرى نفي به وذلك لان الوجود في الاحيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك  
الشيء سببا له فيكون الوجود وقد فرضنا لا سبب وقال في ايضا نسبة الجميع اليه كسبب في الشمس  
الى ما سئل الذي سبب في كل شيء وهو مستغن عن خبره لو كان في الضوء قيام بذاته كونه بغير الاول  
يع بان الضوء كذا في الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع وقال الشيخ في التعلقا ما به المحقق  
الاول هو الواجب قال بعض المحققين في سره الاول وجود محض بغير عار هي ما به اصلا وانما نقف

مقدمة هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما نقله نفعي الى التطويل وقال في الشفاء كل ما له  
ما به غير لا به فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلا ما بهيات تمكن من ان ينفك ما يمكن  
الوجود وانما نعرض لوجوده من فانه قالا ولا ما بهيات له وفوات ما بهيات تفيض منه على ان  
فوق ما بهيات بسبب السلب لعدم وسائر الاشياء في ما بهيات في ما بهيات فانها  
ممكن لوجوده وليس مع قولنا ان مجرد الوجود بسبب السلب الذي لا يدعيه ان الوجود المطلق  
المشتركة فيه ان كان موضوعا لهذا صفة فان ذلك ليس هو الوجود بسبب السلب بل الوجود لا بشرط  
لا لا يجاب عنه في الاول ان الوجود مع شرط لا ينافي في تركيب هذا الاخر هو الوجود لا بشرط  
الذي باق ولاننا ما كان الكل على كل شيء وهذا لا يحل على ما بهيات في ما بهيات وكل شيء غيره فهو باق  
وقال المحقق في شرحه انما رأت كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم فانه بان يكون جزءا ما بهيات او  
تمام ما بهيات فالوجود غير مفهوم له في ما بهيات بل هو عارض له لا كونه ان يكون معلولا لذاته على ما بان  
في قولنا الوجود لا يكون سببا لما بهيات فاذن وجوده من خبره والعقود ان الوجود داخل في  
مفهوم ذات الواجب الوجود والمشتركة الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الكا صرا الذي  
هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واول ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ما بهيات  
أي انية اقول شخص ما نقلنا وما نكناه من تعريكاتهم وتلقوا كما هم ان حقيقة الواجب  
ختم هو الوجود البتة انما بذاته المعنى في ذاته عن جميع القصور والاعتبارات الغريبة  
فواذن موجه بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اثنى بذلك ان معدا في المحل  
في جميع معاناته هو في البسطة التي لا تكن في الوجود من الوجود ومن كون خبره موجودا انه موقوف  
لخص من الوجود المطلق سبب خبره معنى ان الفاعل يجعله كسبب لولا فلفظ العقل انترج منه  
الوجود فهو سبب الفاعل في كونه لا بذاته كذا في الاول فانه بذاته كذلك وفيه كسبب  
اما في الاول فلاننا لانم انه سلخص ما نقله ان حقيقة الواجب هذا الحكم هو الوجود بالمعنى المتبادر  
كما حبا اذ لا شك ان الوجود المذكور ما بهيات في ما بهيات فلو كان حقيقة الواجب نكاه  
لكان لما بهيات وقد نقل عن الشيخ ان الاول لا ما بهيات له وان الاشياء التي لا ما بهيات  
فانما يمكن بل لا يدل على ما نقله على ذلك بيان ذلك ان سببها يلحق في جميع هذا القول  
شكر الله سبحانه حيث اثنى الطلبة عن طلبة من بطون الكتب كنه ما عثر على امرين اخرين يتم  
انهم مقصودم هناك احد ما مر 2 به بهتمنا في كتاب التحصيل نقول نحن من قلا الوجود نفي



الموجود وقد استعملت عبارتي فيما نقله هناك حيث تارة بالموجود وتارة اذ هو بالوجود في قوله  
اذا قلنا كذا موجود فليس يعبر به ان الوجود فان في ذلك ما نفى عنه الشيخ في تعلقاته بقوله و  
ومن قول ما بهية انية ان لا ما بهية ل و فيما نقله عن هناك اشعار بذلك حيث قال اولاً كل  
ما لا ما بهية غير لا انية فهو معلول ومنهم من ان ما بهية الاول انية وقال ما بنا الاول لا ما بهية ل  
ففي ما بهية حقه مطلقاً وبمقتضى هذين الامر من اطلاق لفظ الوجود عليه يكون معنى الموجود وقولهم  
ما بهية انية لا يدل على ان حقيقة الوجود بل يدل على ان لا ما بهية ل فأي دليل فيما نقله عن ان حقيقة  
الوجود وكان العلامة المحكي الشارح في ثلاث رات لم يطلع على ما نقلنا من تعلقات الشيخ  
على ما ذكر في الثلاث رات من ان ما بهية انية على ما هو ظاهر العبارة ونحو الكلام عليه ولهذا  
خالفت كلامه كلام الشافعي في هذا المقام حيث صرح في الشفا بانه لا ما بهية ل وبشرائه من سببه  
الاشارة ان لا ما بهية على لا انية ولاننا ايضا ان يتلخص مما ذكره ذلك بل يتلخص من كثره في كلام  
فكل ما سفل من الشفا من ان الاول هو الموجود بالحيث الذي لا ما بهية ل اصلاً ومنها  
المسألة الحكمية المتقدمة عندم وهي ان كل ذين ما بهية معلول ومنها ما فكره الفقيه من ان لا خفاء  
في ان الكون بالحق المتصور في لسان حياقي وراخا لنا للعالم الى خبر ذلك ولما تانيا فلان ذكر  
ان حقيقة الواجب هو الوجود بالحيث انما هي بذاته المعبر في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات  
الغريبة وقال فهو اذن موجود بذاته مستثنى بذاته عالم بذاته قادر بذاته ونزيع هذا على  
ذاك ينزى سلم اذن النظائر كون الشيء وجوداً لا موجب هذه الامور ولا كونه قابلاً بنفسه  
ولا كونه موبى بذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فان كل ما بهية ذاتاً موبى عن  
جميع القيود والاعتبارات الغريبة وان اجتماع هذا الى الوجود لا موجب هذه الامور  
ايضا فبأي شيء ينزى ذلك ولما تانيا فلان قوله انما على كونه كونه لا يلاحظ العقل ان  
من الوجود بتر مسلم لان ثبوت تلك كونه ثبوت سائر الاشياء ل قد خرج لوجوده  
بنا على ان ثبوت الشيء مستخرج على وجوده حيث كمال لا يخرج من الوجود ل لا يخرج من  
حيث انزاع الوجود ل لم قبل وذوق اعمالهم منهم ان ليس للمكانات انما في حقيقته  
بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة موافقة لاطلاق الشئ عليه كما في ربه متقول  
وما شمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلنا ان كان معنى الموجود ما قام به  
الوجود لم يكن نفس الوجود موجوداً بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا كان ما بها

75  
ومشوباً لنفسه به بل يكون موجوداً بسببه وحقيقة من الوجود المطلق له فلا يكون  
بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعلم من ذلك ونفس الوجود كان لكون  
الوجودات العارضة ايضا موجوداً لولا فرق بين الوجودات كلها كونه وجوداً فقلت  
مع الموجود ما قام به الوجود اعلم من ان يكون قابلاً حقيقة على كونه قيام الوصف بوصفه  
او على طريقة قيام الشيء بذاته انما هو مرجع عدم القيام بغيره وكون المطلق القيام على هذا المعنى  
بما لا يستلزم كون اطلاق الوجود عليه مجازاً كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازاً في وصف اللغة  
فهم لا يتخاضون عن ذلك بل قالوا الشيخان ابو نصر وابو علي في تعلقاتهم انما واجب  
الوجود موجود لكونه مجازاً معناه انه كيب وجوداً لا انية في موضوع في الوجود اما بالقضا  
او بالقضاء بغيره والفرق بين الوجود العكس بذاته والعالم بغيره ان الاول ليس ثابتاً بغيره  
كلا في اللغة فانه ثابت بغيره لكونه وصفاً لا نظير ذلك بان بعض المرات فانه بذاته فيظهر  
في آثاره المطلوبة من كون حار او بار اذا لم ينفى بالجار الى الذات التي تصدر عنها تلك  
الآثار كلاف الحارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو بغيره ويكون ثابتاً له فيصير البقية حارة  
وكذا لو فرضنا القوة قابلاً بنفسه كان صفة لنفسه لا بغيره فيكون ضوءاً ومضيئاً لا ضوءاً  
لعدمه بل بذاته كلاف الضوء العالم بغيره فانه موجود بغيره لكون البقية مضيئاً وبذلك لا يكون  
انما في اللفظ فانه يرجع الى كيب لغوي والفرق كيب مع شريك فيه سواء  
كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازاً انما يحد ذلك فنقول هذا المعنى العام المستر في جميع  
المعوقات الثلاثة وهو ليس جيباً الى ما هيته في معاد في جملة على الواجب فانه بذاته  
كما هو حصاد في جملة على غيره وانه من مجموع البقية فالحق في الجميع زائدة كيب الذي  
الان الامر الذي هو جواز انزاع الحق في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من العالم  
وفي الواجب فانه بذاته فانه كما سبق عندم ووجه قيام بذاته في ذاته كذا في اللفظ  
العقل انزاع من الوجود المطلق كلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب  
مقتضى صدق المطلق عليه فالمتنفس هو الوجود المجرد والمتنفس هو صدق المطلق وهو صحيح  
كان المراد بالقضا هو الاستلزام والايجاب فيدفع ابرامات ربه وفيه كيب  
انما ولا فلا لاذالم يكن للمكانات اتفاق بالوجود وكان المطلق الموجود عليها  
من قبل اطلاق الشئ على ما كان لفظ الموجود المطلق عليها في معنى آخر لا يبعد



فهو منه فان مع عينة المفعول في مثل الشمس مغاير كنهان في مثل المفعول كالمفعول  
 في موضعه لكن معناه المتعارف مساوق للشيء في نفسه لا مبدع على ما سبق في متن الكتاب ولم  
 ينقل خلافا لاهل من الحكماء في ذلك فاذ لم يكن التكملة موجبة هذا المعنى لم يكن سلبا  
 فحقق ذوق الحكماء انما ليس لم يكن التكملة مستتبنا ههنا في سلبية لفظ الوجه للشيء  
 الذي يستغنى ذوق الحكماء لظلاله عليه في حق القول غايه اكتفاء فكانت ايضا ما يدركه  
 انما يكون بعونه الذوق واما ما بنا فلانه قد صرح بها بان مع الوجوه اعم من ان يكون  
 قايما متقبلا على كذا قيام الوصف بموصوفه او على طرقة قيام الشيء ببناء وهذا المعنى العام  
 لا يصدق على غير الواجب بحيث ما ذكرنا آنفا فانه قال مع كون غيره موجودا انه موقوف  
 لحد الوجود المطلق ليس بغيره يعني ان السائل يجعله كس لولا فله العقل انتزاع  
 من الوجوه ومن اليمين ان المحقق لما ذكر في المتن من وجوه الوجوه عتق نفسه ليست  
 قيام الوجوه قايما متقبلا على كذا قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل في الشيء الاول من الزيادة  
 وظانه لا يدخل في الشيء الثاني فلا يصدق عليه التعريف المذكور واما ثانيا فلانه قد فرق  
 بين ما ليس وجودا واجب وجوده بانه الثاني متبنا لغيره ووصف له دون الاول  
 وما ذكرنا ولا من تفسيره من وجوه الوجوه يدل على ان لا يكون الوجوه متبنا لغيره فتقول لا يخ  
 اما ان ثبت الوجوه لغيره نعم او لا ثبت لغيره فان ثبت لغيره لزم الشئ لان ثبوت  
 الشيء لا يخرج عن وجوه المثبت كما نورد في اوائل الكتاب وان لم يثبت لم يخرج عن الوجوه  
 بذلك وايضا لما لم يكن الوجوه فاصلا في الموجودات وكان مناط صدق الوجوه ان ينتزع العقل  
 الوجوه عنها والوقت بين الواجب وغيره ان مشا انتزاع الوجوه في الاول نفس ذاته  
 وفي الثاني حيثية مكسبة من الفاعل كما حسب هذا القائل فكل ما يكون تنفردا في مشا لا انتزاع  
 عند كونه بغيره ان يكون واجبا سوا كان وجودا او غيره فاذ لم لا يكون ان يكون حقيقة  
 الواجب اذ غير الوجوه يكون ذلك الامر في حد ذاته كس لولا فله العقل انتزاع عنه  
 الوجوه ومن ابن تيمية ان حقيقة هو الوجوه دون امداه في غير وجهه يمكن ان يجاب ايضا  
 بان المراد من اقتضاء ذاته الوجوه كونه موجبا للاقضاء الغير على كذا ما قال في كذا قيام  
 بذاته وارا ذلك سلبا به بالغير او بانهم بنوا الامر في التفسير على ما يبد ويذهب في النظر  
 من ان الوجوه اما ان تستغنى في الوجوه كما اقتضاء لوانه الماهية او لان ذلك مما يتبادر

ما قام به  
 الوجه

الشيء الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى التخصيص ابلغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التفسير  
 الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه فكانهم  
 شأنا في اول الامر ان يبين جهة الكمال وامثال ذلك كنه في كلام الحكماء منها انهم قد فوا  
 الجسم بما يقبل الابعاد الثلاثة لانه بناء على انه في باو في النظر هو الصورة ثم عند لقائه البرهان  
 على انه من البهوية والصورة لظنه ان القائل المذكور جزمه ومنها انهم ادعوا في اول الامر  
 وجود الزمان في الكثرة وينوع بانفسه الى السنين والشهور والايام والساعات وحق  
 من اقسام الكم ثم عند كس في الكمال صرحوا بان الزمان كنه في موجبه في الخارج بل عتق الوجوه  
 في ان الموجبة هو الان السائل الذي يدعي في الخيال وكذا في الحركات ادعوا في الامر وجودا ونفردا  
 بالزمان وانظروا في الكفاية وتكملا بكنه بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجب هو الوسط  
 الذي يدعي في الخيال ذلك الامر المنفرد به هوهم الى غير ذلك من الطائفة وقد عرفت  
 بعد ذلك على نفس من الشيخ بشبه ان كان ثمة ثمة في ذات التعلقات كما ما يتكلم  
 له انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء اخر فاما ان لا يكون موجودا او  
 يكون فاطلق واجب الوجوه على القسم الثاني ويمكن الوجوه على القسم الاول وهو التسمية  
 لا يصدق ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجوه اولس كذلك بل تعلم  
 ذلك من خارج من القسم فيظهر عند ذلك ان واجب الوجوه لذاته ذات لا يتصور الا  
 موصوفاً بحد ذاته ولقد امتنع في الاطباء حتى كاد ينفذ الى الاسهاب لكن دعي اليه  
 كذب على الطلاب اذ ان له لغشا في الارتياب عن ابعاد الابواب وفيه كنه اما  
 اولاً فلو وجوب عمل العباد على معناه كنه ما لم يتم قد يذهب على عدم ارادة ولما جاز القول  
 كون الشيء على لوجوهها فالظاهر انهم ارادوا من العباد معناه كنه كلفا كاي عليه  
 فان قيام الشيء بنفسه ضروري الاستحالة ومن العلوم ان ليس المراد اذ في هذا المعنى  
 المستحيل فلهذا كنه كنه على معنى آخر واما ثانيا فلان ما قد مر من هذا القائل في اوائل هذا الكتاب  
 من انه لا كنه في المنصف ان الغرض من هذا القسم كسبيل من موزوم الواجب لينزع عليه  
 اثباته من فلاحه من ان لا يسلم التفسير المذكور للتوابع واما ثانيا فلان لا يمكن  
 ان ما يقبل الابعاد الثلاثة هو الصورة وحده وانما يكون قابلاً لهذا لو كانت موجودة  
 بدون الحول في البهوية لاذع بقصده ان يوضح الابعاد فربما كسب لا يكون متفرضا في الحق

يمكن ان



واما في حال الخلق فالاعاد موضع في المجموع لا جزاء وهذا لا يخاد مما في الاشارة الى كنهه  
وجوده لا بد من الخلق في الوجود فيكون قبوله لا يبعد المذكورة على تقديره لا كنه  
نفس الامر على ما هو المراد في التعريف واما ما يلاحظ من ما صلب من ان القوم ادعوا وقوع  
الزمان ووجود الحركة المنطقية على المسافة في الحيز الاول ولا ثم رجوعا عنه اخرا غير مسلم فانهم  
ادعوا انها موجودة في نفس الامر اولا واخر فانه قد يدعى في الخيال امر متغير في  
الذات حقيقة وهو الحركة ومنها ان الزمان خلاف شريك الباري والعقائد اذ ليس لها وجود  
في نفس الامر اصلا لانه لا يمتد ولا حاد جاكما حقيقة في موضع ولو نقل عنهم بعض المتأخرين فلا بد  
فلا تعويل عليه واما ما يلاحظ من ما اختر عليه لهم ببيان ما تمتم لا يستلزم ان كان حيزا  
فيه بان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الامور وجودا ومن البين ان الوجود  
ليس كذلك كيف لا ومنه بطلان ما نقل عنه الشارح ان غير موجود والوجود لا يمتد بان  
معنى القسم الثاني معناه انما يكون بمعنى الموجود كما نفس عليه بهما ربنا لم تكن انا فلما الوجود  
بمعنى به الموجود **قوله** والمجول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا قيل هذا  
الفاعل جعل الوجود بكنهه نسبة الوجود او الموجود فالتام كان مجموعا لا كنه في كنه الوجود  
ولا يلزم من ان يكون الوجود واما كنهه نسبة المفهوم المردود بل ولا يجوز ان يقال ان الوجود  
جواز فلا محذور فيه وفيه كنه اذ معنى كلام الشارح ان الوجود الذي يمتد عنه في هذا  
النسبة هو كنهه نسبة في قضية معية على ما اشار اليه سابقا بقوله واعلم ان الوجود  
والامكان والامتياز الخ يمتد عنه في هذا النسبة بغير ما في جهات التقابل لكن في قضايا مخصوصة  
مجملة لا وجود الشيء في نفسه والمجول في هذه القضية المعية التي هي الوجود والشيء في نفسه لا يمكن  
ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا فلا جبر الوجود بكنهه نسبة في قضية يكون مجموعا  
اذا الامر بين كما اجتره هذا الفاعل لم يكن هذا الوجود بكنهه نسبة الوجود بكنهه نسبة في هذا العلم  
ولم نرج ان الوجود لا يكون ان يجعل كنهه نسبة في القضية المردود والمجول ولا انه اذا جعل في كنه  
يلزم ان يكون الوجود واما كنهه نسبة المفهوم المردود **قوله** فابن هذا من ذاك قبله انشا  
في ذاته بغيره يستلزم افتقار في الالف والياء ايضا ووجه ان الافتقار في ذات الذات فلا  
يكون واجبا بل معنى ان في لان الاعتبار في افتقار الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح  
في بعض عباراتهم وهو ان المبدا في عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد الجيب لا ما في هذا الشارح

٢٤  
عليه كيف ولو كان المراد ذلك كنه في افتقار الوجود الخاص بالاعاد وكان قوله فيكون عارضا  
مشتقا محضا وفيه كنه اذ لا يمكن ان وجود الممكن متغير في ذاته بغيره بل هو وجوده الممكن به  
كما في الالف مستلما انه في ذاته متغير بغيره لكن لا يلزم من ذلك ان يكون شيئا قائما له  
معللا بغيره الا بانه ان السواد كنه في الالف ولا يلزم منه ان يكون كونه سوادا معللا بها اذ هو  
في ذاته متغير ان يكون وجودا وان كان محضا بالالف ولا يلزم ان يكون محضا بالالف على ما عليه  
الشارح لكان بيان افتقار الوجود المطلق الى علة مشتقا اذ لو لم يبين الجيب افتقار  
اليه علم لم يثبت ان الوجود المطلق كاصل في ضمن الوجود الخاص للممكن محتاج الى علة فلتلك  
ان تقول وتقول يلزم على السند المذكور ان يكون هذا الوجود المطلق واجبا لذاته فيستن  
اجتباؤه الى العلة فذرنا من عود الفاعل **قوله** يلزم ان يكون ذات الباري كنه موجودا  
بوجوده بن قبله لا كنه عليك بعد ما سبق وان ذات الواجب كنه موجود بذاته فيستحق ان حقيقة  
الشخصية بذاته كنه لا يمكن للعقل كنهه الى شيء ووجوده بل هو وجود كنه باعتبار موضوع  
كنه باعتبار كنه في غيره من الكاهيات ولا يمكن كنهه ايضا الى ما بهتة وشخصه فهو موجود  
بذاته مشتق بذاته فليس هناك الا هو يتوسط بوضوح في الاجزاء نسب مختلفه يسر باسماء  
مختلفه باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه تدرب عليه الآثار موجود وباعتبار انه بذاته  
منشاء ذلك الاستنتاج تعيين واجبه مثل ذلك في ساب صفة مثلا باعتبار انه يتكشف عليه  
الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك لاكتشاف علم وكذا في القدرة والارادة الى مثل  
هذا السار الشيخ ابو نصر في تعليقه حيث قال الوجود علم كنه قدره كنه ارادة كنه بقدره كنه  
ان ذاته علم باعتبار وحي بعينه قدره باعتبار لا ان شيئا منه علم وحيه آخر منه قدره مع يلزم  
الكثرة في صفاته الحقيقية وفيه كنه من وجوده منها ان معنى كلام السار هناك اخذات اباري كنه  
لو كان وجودا خاصا متغيرا كونه موجودا بالوجود المطلق كانه الفاعل فان كان موجودا بذاته  
ايضا كما يكون موجودا بالوجود المطلق لزم ان يكون موجودا بوجهين وان لم يكن موجودا بذاته  
كان ذاتا مبنية ووجوده في نفسه هو المعصوم لهم من اثبات كونه ذاتا عين الوجود ولا بد  
ذلك ما ذكره هذا الفاعل من ان ذاته كنه موجود بذاته فيستحق ان حقيقة الشخصية بذاته لا يمكن للعقل  
تخليد الى شيء ووجوده كما لا يخفى ومنها ان لو كان معنى الموجود بذاته ما ذكره كان اكثر الاشياء  
موجودا بذاته اذ هي كنه لا يمكن للعقل كنهه حقيقة بغيرها الى شيء ووجوده بقاء على ان الوجود



خارج عن مقامها فكيف يكون كليل مقامها اليه ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون الوجود حقيقة  
 وحقيقة ثابتة مطلقا لا باعتبار دون اعتبار نعم لو كان حقيقة غير متعينة في ذاتها كما ذهب اليه  
 جمع من المتصوفة ليعتبر ان يتعين تارة الفاعل وتارة المفعول اما اذا كان حقيقة تعا امر متعينا  
 مستغنيا بذاته فيجب ان يكون في جميع احواله واعتباراته ذلك الامر ومنع ان يكون امرا فاضلا  
 عن ان يكون حقيقة اخرى كما ومثاله ان اراد ان كل ما هو متشا له تبيلاتا ووجوه فهو ممنوع  
 اذ ذات زب مثلاً متشا له تبيلاتا وليس بوجه قطعاً وان اراد ان بعض ما هو متشا له  
 له تبيلاتا ووجوه فبما انه لم يكن لا يلزم ان يكون ذات الباري ووجوه وكذا الحال  
 في العلم والقدرة والارادة ونظائرها وكان هذا القابل لخلط من شطحات المتصوفة  
 بالمطالب الحكيمة هناك وبينها بعد التفسيرين كما لا يخفى على العارفين بالحق وليس معنى كلام  
 نقل عن التعليقات ما فسر به بل معناه ما سنشير اليه **قوله** بل لا يمكن ان يكون تصور كلاما مح  
 اقول لا يلزم من كون الشيء موجودا بوجوه وهو عين ذاته ان يكون تصور تلك الوجودات  
 مح لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك الوجود عن ذاته ولكن الف ان يكون  
 وجوده من حيث انه في ذلك المعلوم الواحد لا يمكن ان ينفك عن الوجود اذ لو لا ذلك لكان  
 ذاته وجودا بالمعنى الذي في الكلام ولما جاز ان يكون هذا المعلوم متارفا لا فزاده وكل عارض اما  
 لازم ولما متارقي فهو ايضا جاز ان يكون بذلك كذلك فان كان متارفا لم يبق الوجودات عين  
 المتارفة من حيث انه وجود وان يتبع من حيث انه الف فيلزم الانفكاك بالفعل وان كان متارفا  
 لم يلزم استحالة تصور الانفكاك فانما السوازم المحولة على الشيء لا يوازيها ولا يعينها بالقياس  
 الى التلطف والاسم بالسلس الى الذنوبي وان كان يتعين بوجه ما يتصور انفكاكه عنه وان كان  
 كذلك جاز ان يتصور ان يكون الالف في الوجود فلا يكون تصور الانفكاك محالا فان قلت  
 بكماله ان يكون تصور انفكاك هذا العارض عن الوجود عن الالف محالا قلت هذا الامتناع  
 قائم في التسمي في اعيان ما يكون ذاته متعينا للوجود ايضا فلم يكن امره ان لا يتلطف قويا من امره  
 ان يتبعه ويقتضيه ما هو المتصور على انه لو لم يكن من كون الباري تعالى في الوجود ان يتصور  
 انفكاك الوجود عنه لكان وجودات الممكنات ايضا كذلك فلم ان يكون في اعلى مراتب الوجود  
 مع ان الشارح قد صرح باننا ليست موجودة هنا ككلامه **قوله** هذا لما يتجه ان كان مبدءا ان الباري  
 نعم وجود خاص بوجوه بعوض الوجود المطلق لا اما اذا كان مبدءا من عين الوجود القائم بذاته

وكونه موجودا جازا عن قيام حقيقة التي هي الوجود الخاص بذاته ومعنى الوجود ان يمكن تفصيله  
 الى قولنا ما قام به الوجود اعم من ان يكون من قبيل قيام الوصف بموصوفه كما في الممكنات  
 او قبيل قيام الشيء بذاته كما في الواجب فلما اتجه لما ذكره اذ لا يكون وجود سبب في وجود  
 عارض له واما ان مبدءا من حيث ان الواجب موجود بوجوه موجبه موجبه وذاته اذ لو كان  
 وجود سببا في وجود من المعلوم المطلق لم يبق فرق بين الواجب غيره وقد بسطنا ذلك في  
 الاكوان وتجريدات الفوائد وفيه كتب اما اولها فلانه في الوجود معنى اعم من معناه الباري  
 المشترك الذي في الكلام والدعوى هناك انه يقع في اعلى مراتب الوجود بمراتبه ولا يلزم  
 من كونه موجودا بالمعنى الذي ذكره ان يكون موجودا بالمعنى البديهي الذي في الكلام فضلا عن  
 ان يكون في اعلى مراتب الوجود بمراتبه المعنى واما ثانيا فلان القيام بذاته ليس قايما له بل  
 بالانعكاس اليه فممكن تصور انفكاكه عنه فلا يكون في اعلى مراتب الوجود بمراتبه المعنى الذي ذكره ايضا  
 واما ثانيا فلان قيام الوجود بالمكن تفصيله الى ما قام به الوجود اعم من قيام الوصف بموصوفه  
 او قيام الشيء بذاته مما لم يوجد في الاولين والآخرين فمن اين يعلم ان مبدءا من الوجود  
 فلان عدم الفرق بين الواجب وغيره على تقدير انه في من المعلوم المطلق غير مسلم والفرق  
 في سوا ذلك الواجب في هذا المعلوم وعوارض الممكنات اقدار لا لنفسها وقد نقلنا ما  
 بسطه في حواشيها واوردنا بندها مما يتوجه عليه ثم قبله انما يلزم كون وجودات الممكنات ايضا  
 كذلك لو لم يكن من مجرد كونه في امر الوجود كونه في اعلى مراتب الوجود بمراتبه المعنى  
 بل مبدءا من الوجود لكان وجودا خاصا قايما بذاته كان موجودا كسب ذاته فكونه في اعلى  
 يتصور من مراتب الوجود بمراتبه لان موجوده بمراتبه باعبار ذاته فقط وموجوده بمراتبه باعبار قيام  
 اتصاف الوجود الذي هو جبره به والفرق بينهما بين وجود لا يلزم كون وجودات الممكنات في تلك  
 المرتبة لانها ليست قايمة بذاتها فليست كسب ذاتها داخل في مفهوم الوجود اعم ما قام به  
 الوجود بالمعنى الاعم الذي سبق ذكره وفيه كتب اذا كان مبدءا من الوجود على القول لكان  
 وجودا خاصا قايما بذاته كان موجودا بمراتبه كسب ذاته ممنوعا اذ لا يلزم من كون الشيء وجودا  
 موجودا بمراتبه ولا من قيامه بذاته اذ المعنى بعدم القيام بالغير كما قد ومن البين ان لا يستلزم  
 الوجود فمن اين يلزم من كونه وجودا قايما بذاته موجودا بمراتبه كسب الذات مستلزما ذلك  
 لكن لا يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب الوجود بمراتبه المعنى بان يمنع تصور انفكاك الوجود عنه







بما بينهما والواجب موجود مجرد عن التلبس بها فالحكم موجود بشرط الزيادة والواجب  
 موجود بشرط سلب الزيادة والوجود للمطلق المشترك فيه موجود ولا بشرط الزيادة وقد اشار  
 الشيخ في الشفاء الى الفرق بين الاخذ به بقوله ليس معنى قوله انه موجود الوجود بشرط سلب  
 الزيادة عند ان الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا بغير صفة فان ذلك ليس هو  
 الوجود بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اخذ في الاول انه الموجود مع شرط الزيادة  
 تركيب وهذا الاخذ هو الموجود لا بشرط الزيادة ولذلك ما كان الكل ككل على كل شيء وهذا  
 لا يحمل على ما هناك من زيادة وكل شيء غيره وهو زيادة في هذا الكلام على ما نقل صاحب الفيل عن  
 آغا والفتن من تبيين ما هو رتبة من مذنب الحكماء على التعلل لانه نقلها ذلك القائل  
 عن كتب النجوم ان تعرف انت ان ما هو رتبة من مذنبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من  
 كتب النجوم كذلك منطبق على ما نقله ذلك القائل في هذا خلافا ما حسب انهم بهم فان  
 لا ينطبق على رتبة ما هناك عليه قبل قد نقل عن الشيخ جابر رتبة احدية ان حقيقة الواجب  
 انبثا كما نقل عن التعليلات والافراد ما نقله عن السات السقاء وهو انه لا يكون له ماهية  
 لزمه وجوب الوجود وكلا العبارتين تدلان على ان له ماهية اما الاولى في ظاهرها اذ قد صرح  
 بان حقيقة هي ائنه واما الثانية فلانه لم ينف عنه ماهية مطلقا بل قيد انه ليس ماهية  
 متعارفة للوجود مستلزمة له كما يذهب المسكون وهذه العبارة صريحة في ان له ماهية هي عين  
 ائنه كما ذكر في التعليلات اذ التعلل انما يتوجه الى القيد كما لا يخفى على المحصلين وقيد كتب  
 اذ قد نقل هذا القائل من كل واحد من العبارتين المنفقتين بشرط انهما وزعم ان هذا  
 الشرط يدل على ان له ماهية ودلالة على ذلك غير مسلم اما جابر التعليلات فلان لفظ كنه  
 مشترك ومن الجائز ان لا يكون هناك معنى اماهية كيف ولو كان معنى اماهية لكان منافيا  
 لما ذكره حنيفة من قوله ماهية له حيث نفى جبر اماهية عنه على سبيل الاستغناء ومن العلم  
 الجلي ان يفهم من قوله واجب الوجود حقيقة ائنه وكل ما كان حقيقة ائنه لا ماهية له  
 ان لو اوجب الوجود ماهية وبطل هذا الا كما يفهم من قوله اذ جبر هو وكل ما كان جبر  
 لا موضوع له ان لم يرد موضوعا واما جابر الشفاء فلان القيد للمعانيوم وجوب الوجود  
 كما يفهم عليه لا متعارف الوجود كما حسب فلو حمل على نفي القيد لكان المعاد ان لو اوجب الوجود  
 ماهية لا يلزمه وجوب الوجود وهو معنى مجمل ليس منصوبا بالافان قطعاً ما ذكر حنيفة

الشرط

بفتح الهمزة

ذلك من قوله ان واجب الوجود لا يكون ان يكون في تركيبه ماهية ما يكون  
 تلك اماهية واجبة الوجود صريحة في نفى اماهية عنه مطلقا كما تدل وكذا يميل بالواحد  
 حسب ما نقله كما لا يخفى **قوله** هذا المعنى هو الذي يتعارف العامة ثم فان السبق قد  
 يصدق في جملة علما لا يتقدم مبداء الاستغناء في كنف كل النفس عاكمة بذاتها والفتن مضمي  
 وقد يصدق في جملة علما لا يتقدم مبداء الاستغناء في كنف كل النفس عاكمة بالسواد مثلاً  
 ووجه الارض مضمي ولا شك ان معنى العالم والمضي في الصور رتبة واحد كنع في العلم  
 فليس معنى العالم ما قام به العلم والالم يصدق على ما لا يتقدم به ذلك بل معناه امر بغيره عنه  
 بالعارضة برتبة وهذا المعنى يصدق على النفس اذا ادركت سواء كان ادراكها علم  
 قام او بذاته فاذا هو علم ما قام به العلم وكذا السر معنى المضي ما قام به الضوء والالم  
 يصدق على ما لا يتقدم به ذلك بل معناه امر بغيره عنه بالعارضة برتبة وهذا المعنى يصدق  
 على ما قام به الضوء وعلى نفس الضوء ايضا فتدلى انهما وكان نفس العالم والمضي ما قام به  
 العلم والضوء مأخوذ من قوله النخلة اسم العاقل ما استغنى من فعله من قام به ولا يصدق بل  
 عليه فانهم لم يفرقوا بين ما بالذات وما بالغير وبنوا على ما هو الساتيع الظاهر بحسب ما دى  
 النظر مثلاً ما استغنى والامور التي تطلق عليها المضي فوجدوا اكثرها قايماً به ضوء فصرخوا  
 المضي ما قام به الضوء ولم يعتبروا ما هو بذاته مضمي من غير قيام ضوء به **قوله** فاما اذا قلنا  
 الضوء مضمي بذاته قد ذكر الساتيع ان المعنى الذي يتعارف العامة من المعنى هو ما قام به الضوء  
 وقد وضع له لفظ المضي في اللغة ثم حكم باننا اذا قلنا الضوء مضمي بذاته لم ير هذا المعنى ثم  
 امس بان نكس حال الوجود على حال الضوء وعلى هذا التلبس يكون المعنى الذي يتعارف  
 العامة من الموجود وقد وضع له لفظ الوجود في اللغة ما قام الوجود واذا قيل الواجب  
 لم ير هذا المعنى وقد يلم على هذا ان لا يصدق عليه كونه الوجود بهذا المعنى المتعارف  
 عند العامة الموصوف له لفظ الوجود في اللغة كما لا يصدق على الضوء المعنى بالمعنى المتعارف  
 وهو بطل قطعاً مع انه لا يصدق عليه المصنوع بلزم ان يكون واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف  
 وبين المصنوع من قبل فيه كنه مسبوقة بنهي مقدمه وهي انه قد يعقل اهل العرف  
 امس ويطبقون اللفظ على حسب اعتقادهم مع ان البرهان قائم على خلافه ثم ان اهل الكتاب  
 مع اطلاقهم على الواقع يظنون ذلك اللفظ وينون على ان ليس الامر في الواقع كما لو علمه



اللفظ مثلا اهل العرف لا اعتقد وان الشا رايه بان هذا اللفظ المحسوس لقوله انا  
 قائم وانا جالس وانا في هذا المكان لا يغير ذلك من صفات البدن مع ان البرهان قائم على خلاف  
 ثم ان اهل العرف لا ينسبون ذلك الى التجوز لا ينعى انه مجاز لغوي بل ينعى ان من هذا ان لا يقال  
 الا بالبيان اذ لو علم اهل العرف ان الشا رايه باننا ليس جسيما ولا جسديا لم يطلعوا على هذا اللفظ  
 عليه الا بجازا فاعتقد ذلك فلكل راجح ان يقول لما كان معنى الموضوع في متعارف اللفظ ما قام  
 الوجود وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك بل امر من يتبعه اقل من ذلك كل من صدق ان  
 لا يطلع عليه هذا اللفظ الا بجازا لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما  
 اعتقدوا فكون الموضوع كسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه كسبا اعتقادا اهل  
 العرف ولذلك لم يتجاسر ابو نصر وابن سينا في تعاليمهما بان مجاز حيث قالوا انا قائم و  
 واجب الوجود موجود فهو لفظ بجاز معناه انه يجب وجودي لا انه شيء موضوع الوجود  
 وانت جبر باننا يلزم ان يكون الواجب كسب اللفظ واسطة بين الوجود والمعنى  
 المتعارف والمعدوم بذلك ينعى ولكنه كسب اعتقادا فلكل يكون واسطة لا اعتقاد  
 اهل العرف قد قام به الوجود ولا محذور في مثل ذلك اللازم اذ اللازم منه قصور  
 اهل العرف عن ادراك كفايتي على انه يمكن ان يقال لفظ الوجود لما كان الوجود قايما به  
 كسب مدرك العرف وان لم يكن قايما به حقيقة وكذا المعدوم موضوع ما قام بالعدم  
 كذلك وكل مفهوم اما قائم به الوجود كسب لفظ اهل العرف وقايم بالعدم كذلك  
 اللفظ فلا واسطة بين هذين المضمومين واصل وفيه كسب من وجوه منها ان اراد باللفظ  
 المحسوس البدن الحي الذي هو الانسان المعروف بالحيوان الناطق فليكن ان اهل العرف  
 يقولون انا جالس مثلا ويقولون انا عالم ايضا وكلاهما حقيقة غاية الامكان بعضها قبله قد  
 صار مشاء لبعض هذه الصفات وبعض آخر لبعض آخر ولا ثم ان البرهان قائم على خلاف ذلك  
 كما سيأتي حقيقة فان اراد بالبدن وحده فليكن ان اهل العرف يسيرون بلفظ انا اليه لا في  
 من اليين انهم يشيرون بلفظ انا وانت الى الانسان والبدن وحده ليس انسانا خندم  
 ولهذا لا يعتقدون ان بدن الميت انسان ويعتقدون بفقد الانسان واما ان لم يصدق على  
 الواجب ما هو معنى الموضوع في متعارف حقيقة كما سبب لم يكن موجودا بهذا المعنى اذ الوجود  
 هذا المعنى قد اعتبر في الشيء المذكورة وهو واجب الوجود في الخارج من تلك القضية وفيه كسب

مثلا

78  
 اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوا فيكون الموضوع كسب معناه العرفي  
 اللغوي صادقا عليه كسبا اعتقادا واهل العرف لا يابل كسب الاستدراك الذي تتضمنه الكلام عن  
 العوام وليس هذا ولا قارور كسرت في الاسلام ومما انه لو كان الواجب كسب اللفظ  
 واسطة بين الموضوع بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى كما ذهب اليه لكان بينهما واسطة  
 في الواقع وليلطل الحكم العرفي بينهما ولا يجد بينهما نفعا ان لا يكون بينهما واسطة كسب اعتقادا وغير  
 مطابق للواقع **قوله** ينعى ان بن وله احد ما من الدات هذا ان جعل المقسم كيفية الشا رايه  
 بالوجوب والامكان والامتناع معاينها المتعارفة كما هو اللفظ من عبارة الشا رايه اما ان جعل  
 المقسم المضموم واريدا بالواجب الممكن والمنتهى كما اجده بعضهم كان معنى الانقلاب ان يصير  
 احد من الثلثة واحدا اخر من الاخرين لغير الممكن مستغنى **قوله** اذ الواجب بالثبوت قد عدم علته  
 فيصير مستغنى بالغير وقد زال عنه وصف الوجوب بالغير وحصل مكانه الامتناع به وقس  
 عليه المنتهى اذ صار واجبا بالغير **قوله** ينعى النسبة المثلثة قسم الشيء الى نفسه والى قسمه اعلم  
 ان الشا رايه جعل المقسم في النسبة كسب كيفية نسبة المجموع الى الموضوع والاقسام هي الوجوب  
 والامكان والامتناع بالمعنى المتعارف وفي هذا العكس يكون المقسم في النسبة المثلثة المانعة  
 اكله كيفية نسبة المجموع الى الموضوع ولما قيد بالصدق بقوله في الممكنات انقضت تلك النسبة في  
 الامكان اذ نسبة المجموع الى الممكن التي لا ينعى تلك النسبة ولا بعضها هي الامكان على ما سفيته  
 النسبة الحقيقية فصير حاصل النسبة على هذا ان كيفية النسبة التي هي الامكان اما الامكان او وجوب  
 بالغير وامتناع به وهذا قسم الشيء الى نفسه والى قسميه وفيه كسب اما ولا فلا زنا بالصدق  
 الامكان لامتناع حمله عليهما ضرورة انه لا ينعى ان يقال الوجوب بالغير والامتناع به هو الامكان  
 الدات وان صح ان يقال الواجب بالغير والمنتهى به هو الممكن واما تاننا فلا ذلك النسبة الحقيقية  
 لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة كما هو المناسب لافراد في الكسفة وان جعل المقسم فيها  
 الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والمنتهى به كما هو المناسب لجعل المقسم في النسبة الحقيقية  
 نفس المضموم فير د عليه ان هذه النسبة انما تكون قسم الشيء الى نفسه والى قسميه ان لو جعل المقسم  
 مضموم الممكن فيكون النسبة هكذا الممكن اما ممكن او واجب بالغير ومنتهى به اما اذا جعل  
 المقسم مكانا كما يشعرون في الممكنات وقيل مثلا السها اما ممكن او واجب بالغير ومنتهى  
 فلا يلزم قسم الشيء الى نفسه والى قسميه كما لا يخفى قيل الشا رايه وان قسم اول النسبة قسمه النسبة

وخارج عن الاقسام الستة كما لا يخفى هذا  
 ان جعل المقسم في النسبة المانعة لخلو  
 كسبه النسبة صح



لكن ذكرنا في بيان كون النسبة صفة ما يدل على ان المقسم هو النسبة فكيف فانه قال وذلك لان نسبة  
 كل جملة لا يخرج ذات الموضوع من ان يحذف تلك النسبة اولاً وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة وان  
 المراد بقوله الاول هو الوجوب والثاني هو الامكان والثالث هو الامتناع الواجب والامتناع  
 والمنتهى كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان النسبة الى الامكان الزائدة والوجوب بالغير والامتناع  
 بالغير في الامكنات ايضاً قسمه فحققت اذ لا يجتمع تلك الصفات ولا اثنتان منها في الصدق على  
 كيفية واحدة وقد صرح بانها مانعة اكلها فيلزم عليها ان يكون صنفه وهذا بين لا كما ذكره في احد  
 فتو قد بينه عليه ظاهر ان ما ذكره من كيفية النسبة هو النسبة المكسفة وفيه فحسب كذا المحقق وفيه كذا  
 اما ولا ظاهراً لان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما ان يكون النسبة مطلقاً اعم من الاجابية  
 والسلبية كما دل عليه جارية السمع ولا يستقيم قوله ولا انما امانا ان يحذف بعض تلك النسبة  
 ضرورية ان النسبة المذكورة شاملة لكل قضية فلا تقصر قضية تحذف موضوعها بعض تلك النسبة  
 واما ان يكون المقسم النسبة الاجابية وفيه خروج المستبعد او النسبة السلبية فخرج الواجب واما انما ظاهراً  
 ان اراد بعدم اجتماع تلك الصفات عدم اجتماعها على ما يراه السارح فم اذا نظر من كلامه  
 حكم بان هذا القسم المثلثة قسم الشيء الى نفسه والافسبان الوجوب بالغير والامكان بالغير قسم  
 الامكان فكان ذهب الى ان نسبة المحمول الى الموضوع او كيفية في الامكان وهو اذا  
 افترق بوجود العلة بغير وجوب بالغير واذا افترق بعدم بغير امتناع بالغير فاذن يكون التوافق  
 بالغير عند امكان مزون بوجود العلة والامتناع بالغير امكان مزون بعدم العلة وان اراد  
 عدم اجتماعها لا على ما يراه السارح في غير مقيد على ان الشارح ذهب الى فساد هذا القسم فلا يكون  
 عدم صحه متفاهة فلما خضع ثم قيل قوله انحصرت تلك النسبة في الامكان بغير مسلم والسند في  
 او كيفية النسبة في الامكنات لا ينحصر في الامكان ضرورية ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير ايضا  
 من كيفية النسبة في الامكنات نعم يتحقق كيفية الامكان في جميع الامكنات المكملات وذلك لا يستدعي  
 انحصار كيفية الامكنات في تلك النسبة لا هذا المنع فارجع عن قانون التوجيه وذلك  
 لان المحقق قد صرح بان الشارح جعل المقسم في النسبة كصفة كيفية النسبة المحمول الى الموضوع خرج ولو  
 كان كذلك لا تنحصر نسبة المحمول الى الموضوع في الامكنات التي لا تنفي الموضوع تلك النسبة  
 ولا تنفيها تلك في الامكان بل ما تنفي النسبة كصفة وفي كثر النسبة كصفة لان الوجوب بالغير  
 مثلاً كيفية النسبة وفان من الاقسام الثلاثة وهو قد منع انحصار كيفية النسبة المذكورة في

الاعم

اخر

في الامكان فان اراد انما ينحصر فيه كغير الامكان كما هو صريح جارية فالحق ليس  
 متكرراً لهذا في بوجه عليه ذلك بل هو مخرج بعدم الانحصار كغير الامكان وانما هو افند  
 هذا من كلامه وان اراد انما ينحصر فيه على تقدير ان يكون المقسم في النسبة كصفة كيفية النسبة  
 قد بين الانحصار على ذلك مذكور وهو ايضا النسبة كصفة على تفسير السارح الذي بين عليه  
 الكلام يكون منع ذلك وسوطلب الدليل على غير موجه قيل على قوله السارح في هذا القسم  
 المثلثة يكون قسمه للشيء الى نفسه والافسبان يمكن حمل النسبة على الزيادة كما هو الظاهر من  
 منع اكلها مع قوله في الامكنات اذ لو كان مراد النسبة لقال في الامكنات لان النسبة للموضوع  
 لا لا فاد لا يقال فكون نريد ان يبين بين نفسه وغيره لا ما تنفي مراد ان هذا التزديد  
 في الامكنات يمكنه على سبيل منع اكلها ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان الامكان وفيه كذا  
 لان النسبة للموضوع لا لا فاد انا بيند هذا لو كان المقسم هو الامكنات وهو غير مسلم فانه  
 كما صرح به السارح هو كيفية النسبة وعلى ما قرر في هذا القائل هو نسبة المحمول فيكون  
 النسبة كذا نسبة المحمول الى الامكن او كيفية اما امكان او وجوب بالغير وامتناع  
 وليس يمكن متفاهة هذا القسم كما لا يخفى **قوله** ثم تصادق الوجوب المطلق فيل  
 فيه كذا اما ولا فلا اذا تصادق وجوب الوجوب وامتناع عدم ما فوزين با  
 بالاضافة الى ذات واحدة كما قرر في تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق  
 ضرورية ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة واجاب  
 ان مراد في التصادق في الجملة في المطلقين وانما في المقيد من فاصلة كلامه انه لم يرد  
 ان مطلق مفهوم احد تصادق على مطلق مفهوم الاخر كلياً بل انا يتصاف فان كلياً اذا  
 اخذ مقيد بين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فانه القيام عندئذ صدق  
 زيد مثلاً صدق عليه انه بالسبب الى العدو والكرام وبالنسبة الى اولياءه امانة فان  
 معنى الاكرام هو الفعل المبنى عن كرامة منقولة ومعنى امانة هو الفعل المبنى عن هوان  
 منقولة والقيام المذكور يدل على كرامة عدو وهوان وليه فكون اكراماً بالنسبة الى  
 العدو وائمانة بالنسبة الى الولا وانت في غير بان التصادق في مثل هذا لا يوقف  
 على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون امانة عدو وروح احد المتعاقبات  
 ضرر ان الاخر واما انما بينا فلما تبين من ان ذلك انما يعقل في محل النزاع انما كان هناك



شيء يكون بالعكس الى الوجود وجوباً وبالعكس الى العدم امتناعاً وذلك كما نرى وأما ثانياً  
 فلان لما قيل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار  
 بالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهومه الا انه فلا يتبادر في  
 واطلاق اهل العرف ربما يكون بطريق السامية فان قيل كلام السهر في منع وما ذكره  
 في صورة الدليل سند والاسم في مثل ذلك يبين فاجب ان هذا مما قد لا يجدي كبر الامة  
 بعد في غير القيام المذكور الفعل الدال على كرامة الاعلاء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء  
 وذلك المذهب ان يرد ان الاستغناء متفان مع ان احد ما يتعلق بالاولياء والآفة  
 بالاعداء سواء كان لفظ الامة والاكرام موصوفين بانها في عرف اللغة ويكون مقارن  
 القصد سرطاً لا دخلاً في مفهومها وموصوفين بازاء الجوع المركب منها ومن القصد  
 ذلك لا في المقصود وفيه كذا اما اولاً فلان قوله مراد في التصديق الكلي في سلم  
 لان قوله الشارح واما على الاخرى كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم  
 فليس يصح مدلوله ظاهرة على عدم صحى حمل احد على الاخر مطلقاً وما ذكره في بيان من ان  
 كينيتان نسبتيين متقابلتين فانما يستدعي تباينهما كيف يكون مراده ذلك وأما ثانياً  
 فلان لا يلزم من اجتناب قصد في الاكرام والامة عدم قصد فيهما اصلاً في قصد الاشعار  
 باكرام اعداء زيد لا بناء في قصد الاشعار بالامة اولياء فلم لا يكون ان قصد هوان الامة  
 الاشعار مع الفعل المذكور حتى يصدق عليه ان كرام اعداء زيد والامة اولياء **وقد**  
 متبادر ان لم ولم لا يكون ان يكون من قبيل حسن غلام زيد وسعد دار والتفصيل انه  
 ان كان هناك امر واحد يصدق عليه المذهب وان كان صدقها عليه من حيثين يلزم  
 تصادقهما مثلاً في المثال الذي ذكره الشارح لو وجد امر واحد كالقيام عند جى وعد وزيد  
 يصدق عليه بالعكس الى عدوانه اكرام وبالعكس الى صدقته انه الامة فيلزم تصادقهما  
 سواء اذما مع الاضافة وقيل اكرام عدو زيد الامة صدقته اوبد وزيد الامة لا يصدق ان  
 اكرام العدو والامة وان لم يكن هناك امر يصدق عليه المذهب ان يكون هناك امران يصدق  
 على احدهما الآخر الاخر لم يكونا متقارنين كما في المثال الذي ذكرناه فان لغلام صفة يصدق عليها  
 الحسن وفي النار صفة اخرى يصدق عليها السعة فلا جرم لا يكون حسن غلام زيد وسعد دار  
 متقارنين سواء اذما مع الاضافة او بدوياً وما نحن فيه من هذا البطلان ان يكون

انما المقصود من ذلك

نسب الجوع الى الموصوفين كصفة واحدة وبالعكس الى الوجود وجوباً وبالعكس الى العدم  
 امتناعاً وفيه كذا اما اولاً فلان صاحب القبيل من ان نسبة الوجود الى الماهية ونسبة  
 العدم اليها متقابلتان ذاتاً فكيف يوصف لهما كصفة واحدة وأما ثانياً فلان سندهم في  
 الوجوب والامتناع وانه لا يبع القسمة الا في حقيقة فهناك كينيتان يصدق في احديهما الوجوب  
 وعلى الاخرى الامتناع وهو المطلق والاشبه ان المعنى المطلق الوجوب والامكان والامتناع  
 على الواجب والممكن والامتناع تسامحاً مشهوراً على عكس ما عرفت في الوجود وانه لا حاجة  
 الى تعلقا تركبها السائر فيهما مضمناً وما سبباً بناء على تعلق المعاني المتبادرة منها قيل  
 لا يلزم من امتناع الكيفية المذكورة ان لا يكون هناك شيء بالعكس الى الوجود وجوباً وبالعكس  
 الى العدم امتناعاً لانه ان يكون شيء اخر من صفات النسبة كذلك فلا يتم الاستدلال بان  
 وفيه كذا اذا الوجوب والامتناع كلاهما كصفة النسبة على ما ذكره ملوكا ان هناك شيء اخر  
 لم يكن شيئاً منهما بالحق الذي كلامنا فيه وهو ظاهر قيل ايضا على قوله ما قاله صاحب القبيل  
 مثل ذكره في فيما ذكره من صورة اكرام العدو واما انه يصدق بان يقال اكرام العدو نسبة  
 بين الحسن والعدو واما انه يصدق نسبة بينه وبين الصدق واما ان النسبتين متقابلتين  
 فكيف يوصف لهما كصفة واحدة وفيه كذا اولاً لم جريان مثل ذلك في الصورة المذكورة و  
 واما بذكر فيهما لو كان موصوفين ان يوصف للاكرام والامة كصفة واحدة وما فرضنا ذلك على  
 فرضنا ان يكون امر واحد كالقيام عند جى وعد وزيد وصدق عليه ثمان النسبتان وانه  
 هناك اكل وقيل على قوله واما ثانياً فلان تصادق الوجوب والامتناع اذا اذ  
 احد ما مضاف الى الشيء والاخر مضاف الى غيره لا يصدق في تصادقهما مضافاً في الوجود شيء  
 اولى عدمه فيكون ان يكون النسبة الاولى كصفة انما هي ان كان الوجوب والامتناع كلاهما  
 مضافاً الى الوجود شيء اولى عدمه وفيه كذا اما اولاً فلان النسبة الاولى كصفة مطلقة  
 ليس بهذا القيد في واما ثانياً فلان الوجوب كما رزق من النسبة هو افضا النسبة و  
 والامتناع كما رزق من افضا نفس تلك النسبة فكيف يكونان متحدين قال بعض  
 الفضلاء لا تقوم ان الامتناع المطلق والوجوب المطلق كينيتان نسبتيين متقابلتين  
 واما الوجوب بامتناع المعاني الى ما اضيف اليه اما خزان مع اضافة فليعلم الى  
 ذلك وصفان لذات واحدة فاما اذا قلنا اكرام اعداء زيد الامة لا ولياً به ثم نقل هذا



الحال ليس يصح لان الاكدام وصف الماعدا واللائنة وصف الماوليا، واما متغايرتان لان  
موضوعا لوجوب والامتناع انما يتاينا لا يمكن ان يتحد على تقديرية قد يتحد مع الاضافه الى ما انشأ  
اليه فان موضوعا لقيام العارض لزيد زيد وان اذ من الاضافه الى زيد واضع مع الاضافه  
اليه لا يخرج المعروف الاول من كونه موضوعا وما ذكر من انما ليس بالحال فصفا بل من قبيل  
المسمى وفيه كذا لان قوله موضوعا لقيام العارض آية سلم الابد يان موضوعا لقيام  
اب زيد مثلا واذا اذ من الاضافه اليه وقيل زيد قائم الاب لغيره موضوعه زيدا وكس  
عارض لتمام زيد واذا اذ من الاضافه اليه وقيل زيد حسن الظلام لغيره عارضا لزيد **قوله**  
وفي ما من الكلام من تلك الكيفيات انما لا يتاين من تصادق الكيفيات اذا  
اخذت مع الاضافه مثلا لصدق على ضرورته وجه الشيء وعلى امكانه ما فوذين مع  
الاضافه الى ما اضيف اليه سلب ضرورته هم ذلك الشيء اذا اذ من كذا في ما من الكلام  
بين تلك الكيفيات **قوله** وذلك لا يتاين في النصيب في الاستقبال ان اراد ان لا يتاين  
في الاستقبال ما دام استقبالا في غير مسلم اذا الدليل دل على ان تعيين احد الطرفين في زمان  
موقوف على حضور ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين احد الطرفين  
فيه ما دام كذا **قوله** وان اراد ان لا يتاين في النصيب في الاستقبال بعد حضوره لم يكن يرد  
ان يخرج لا يتبع استقبالا ولا نصيب الامكان بالعكس اليه قبل ما ذكر بعينه كجدي الزمان  
الماضي بان يقال ان اردتم ان نصيب احد الطرفين في انما في ما دام ماضيا في غير مسلم لا زما  
دام ماضيا غير حاضر وتعيين احد الطرفين في زمان يتوقف على حضور ذلك الزمان وان اردتم  
ان قد نصيب فيه حيث يكون حاضر لم يكن يرج ان لم يكن ماضيا وكل في الموضوعين ان كلا  
من الازمنة الثلاثة طرف للنصيب الواقع فيه فكذلك ان النصيب في الحال ليس صلا في الما في  
المستقبل كذا نصيب في الما في ليس صلا في المستقبل والحال فان الما في قد نصيب  
والحال نصيب والمستقبل نصيب فان كان النصيب في الما في قادم في الامكان فليكن  
النصيب في المستقبل ايضا قادم فيه وفيه كذا لان ان كان النصيب في الما في قادم في  
صرا في الامكان كان النصيب في المستقبل ايضا قادم فيه فان اذ كان كل من الازمنة الثلاثة  
طرفا للنصيب ما وقع فيه فلم يحصل ذلك الزمان لم يحصل النصيب المذكور وما لم يحصل النصيب  
المذكور لم يخرج الممكن من صرا في الامكان ولما كان النصيب الذي كان زمانا ماضيا قد حصل

بحصول الحال وخارج به الممكن عن صرا في الامكان واما ما كان زمانا المستقبل فلم يحصل بعد  
ولم يخرج به الممكن عن صرا في الامكان فبقا على صرا في الامكان الى حصول المستقبل **قوله**  
فان المعلوم المتعدي بل انه ممنوع من كلامهما مشورا في السلة مفهوم العاجب والممكن  
والمستحيل كما هو الظاهر من متن الكتاب ايضا فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم يكونا متباينين  
لا يكون باعتبار عدم تحقق افراد في الالهيان لان فرد الواجب والممكن موضوع في  
الالهيان بلا استثناء كيف لا والموجود العيني منحصر فيما بل باعتبار ان عروضا لا شيئا  
**كتاب** الاعتبار الذي لا يخرج عن نفس الامر على قاسمهما حقيقة في الوجود فان الاشياء  
اذا احدثت بذواتها ولم توفد معها ما هو خارج عنها لا يكون في هذا المربى واجبة ولا ممكنة  
ولا مستحقة لم يكون في هذا المربى ان كل منها متلبا لبعض هذه الثلاثة وهذا الحق  
يحل ما اشكل على بعض الفضلاء **قوله** قال ان لنا في هذا المقام اشكالا قويا وهو ان  
الوجوب سواء كان لازما او متار قابض فقط الاتصاف به على وجود موصوفه  
اما في الخارج او في الماهية يكون وصفا بيوثيا فلو كان العلول الاول متصفا بالوجوب  
ككون هذا الاتصاف سبب احدا لوجوده سواء كان الوجوب لازما او عارضا  
وهو بطلان لا ينص ان يكون ذلك سبب الوجود كما روي لان الوجوب مقدم على  
الوجود كما روي ذاتا فلو كان الوجود الكارخي سببا للوجوب يلزم الدور ولا  
نصود ان يكون سبب الوجود الذي يتاين لان الوجود الذي للعلول الاول  
متاخر عن وجود الكارخي بالانسان المتاخر عن وجوبه ووجه اكل ان الاتصاف  
بالوجوب لما كان كسب الاعتبار الذي لا يتوقف ذلك على وجود الموصوفه فانما  
الموقوف على وجوده هو الاتصاف كسب نفس الامر كذا في الوجود وكما ان  
الوجود امر انتزاعي عيني والعارض في الاعتبار الذي في المتحد مع المعروف كسب نفس  
الامر هو مفهوم الموجود كذا نصيب امر انتزاعي عيني والعارض في الاعتبار الذي في  
المتحد مع المعروف كسب نفس الامر هو مفهوم الواجب على ان تاخر الوجود الذي في  
للعلول الاول عن وجوده الكارخي غير مسلم فلا يكونا يكون وجودا في علم علته  
منه ما على وجود الكارخي بالانسان ويكون ذلك وجودا الذي لا يتوقف ذلك على وجوده  
وان كان المراد بالثلاثة الوجوب والامكان والامتناع كان الحكم يكونا اعتبارية باعتبار



عدم كسفي اذاد في الايمان واما ما كان المراد بها معنى الاستدلال المعنى على انها اجتناب  
**قوله** واخر من عليه قبل المراد بالصدق صدق قولها استخفافا وما هو صوابا في استخفافا  
 على المعلوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن النقص المعلوم بل لان الانصاف  
 على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده  
 وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم ان يكون المعدومات منصفة بالسواء  
 والبيان وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وسقطت ظاهرا في الاستدلال السارح  
 في شرف قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما يذكره سوانصاف الموجود بالسواء للمعدوم  
 وهو ظاهر الاستدلال وما كان فيه هو انصاف المعدوم بالسواء للمعدوم ولا استحال  
 فيه كما سبق من السارح في ذلك ثبوت المعدوم لا نقول ما مر من ان التزام انصاف  
 المعدومات انما هو بالنقصات المعدومة والثابت ليس فسطح في شرفه من البرهان في ابطال  
 فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلان انصاف المعدومات في  
 انما يلحق على وجه لا يظن انما كان في انصاف المتجمل بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم  
 لا ينصف بالانصاف فيكون مظهر الانوار كان انصاف الموجود بغيره من غير تفاوت افعلا كما  
 سجد به البدنة وسجي ما يزر وفيه كس اذا حصل الاعراض انه لا يلزم من وجوده  
 في الايمان وجود جميع افراده فلما لم يكن بعض افراده الوجوب ممكنا موجبا في الايمان  
 ويكون وصفا للوجودات وبعض اخر من معدوماته ويكون وصفا للمعدومات وكما  
 ان الوجوب على تقدير كونه اجتنابا معدوم ولا يلزم من انصاف المعدوم به محذور  
 فكذا على هذا التقدير ما ينصف المعدوم به معدوم ولا يلزم منه محذور فقول الانصاف  
 على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف غير مسلم فانه لما كان الانصاف  
 حال كونه منسحب الوجود بلا وجوده في الموصوف فلم لا يكون ذلك على تقدير كونه ممكن الوجود  
 اي منافاة بين الامكان وبين هذا وكذا قوله ولو جوز ذلك لزم ان يكون المعدومات  
 منصفة بالسواء والبيان غير مسلم اذ لا يلزم من ان يكون ممكن ما حكم ان يكون ذلك الحكم  
 لساب الممكناات الايدي انه كونه طول بعض الممكناات في الغير دون بعض اخر والصلوب  
 في الجواب ان يقال العوض على تقدير ان احد ما كسب نفس الامم والثابت كسب لا يجتنب  
 ان يمتنع حسب علمه واما ما بين ان في الاول لا بد ان يكون العارض والمعدوم متضا

ويكون منها خلافة العوض في نفس الامر كالسواء والحوكمة للجم وفي الثاني لا بد ان يكونا متضادين  
 ولا يكون بينهما خلافة العوض في نفس الامر ويكون للعوض كسب اذا اخذ العقل بذاته  
 ولا يوفق معه غيره كجاء عارضا في العارض في نفس الامر به وكجاء فيما بعد من امر به مطلقا  
 لا موجب والممكن لا ينافي وقاصلا الاستدلال ان الثلثة اخذ الواجب والممكن والمنسحب  
 اختار به اي عارضة في الاعتبار الذي لا ينافي من العوارض قطعا فلم يكن عارضة في الا  
 الذي يمتنع كانت عارضة في نفس الامر لا كخيار العوض في التبيين وجه كسب ان يكون  
 بين العارض والمعدوم خلافة العوض في نفسه ويلزم من ذلك ان لا تعرض للمعدوم والصدق  
 عليه لا امتناع ان يكون للمعدوم خلافة العوض مع نفسه في نفس الامر وعلى هذا التوجيه  
 لا يمتنع الاخر اذ كسب كمالا كسب قال بعض الفضلاء فان قلت انما كانت هذه الامور  
 اخذ الوجوب والامكان والامتناع من الاجتناب استعمله الله لا ينصف بها الاشياء  
 الا ان من في هذا الخارج عارضة غير فلا يكون الانفصال بين الثلثة حقيقيا وبمقدوره حيا  
 بذلك قلنا لا ينصف المتغير بها انما هو كسب الذين والاقسام منحصرة فيما يمتنع ان كل شيء  
 فهو في الذين اما منصف بالوجوب او بالامكان او بالاعتقاد ومما هو امر او ماحر هو  
 فان قلت لا يمتنع في صدق قولنا الاشياء اما يمكن الوجود في الخارج فيكون الانفصال  
 كالحال قلنا لم يكن لفظه في الخارج في الوجود لا لانصاف بالامكان وانما في ان الشيء  
 منصف في الذين بالمكان الوجود في الخارج فلا انفصال الا كسب الذين فان قيل نحن نعلم  
 بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود شئ عاقل ولا ذن فان المنهومات منصفة في  
 حدودها وانما بين الصفات قلت الان حصر اكنى فان هل الامور عوارض الاشياء  
 في انفسها بالعكس الى الوجود في الخارج فانها منصفة بها سواء وجدت في الايمان او في  
 الايمان فالوصف بها اما بهية المنصفة باصا الوجود بين فاما يمكن حال عدم منصف  
 بالامكان من حيث هو لا بشرط عدم والامكان متاخر عن الوجود لا عن انصاف بالاهية  
 بالوجود واليحيى منسحب ومجال هذا ما ذكره الفاضل الجبائي في بعض نقاينه واقول  
 ما ذكره في سورة الجواب من السؤال الاخير تسليم له ان كسبه فكانه قال ان اعترض على  
 القول بان هذه الصفات هي الامور العقلية لا تعرض للاشياء الا في الذين فانما  
 نعلم بالضرورة ان المنهومات منصفة في حدودها وانما بين الصفات وان لم يكن وفي

خبار



وجوده في سلم ذلك لا غير ونقول الآن **مفهوم** كقوله والجميع متشعب  
ويجوز ان لا يكون له الدالة على انه يكون تلك الصفات من حوافر اما جهة منها ان لو كانت  
من حوافر اما جهة كانت الاشياء متشعبة بها حال كونها غير موجودة في ذلك فليعلم  
ان يكون النسبة التي هي موصوفا حقيقة ان نسبة الوجود الى اما جهة نسبة خارجية في تلك  
الكال او لو كانت ذهنية يلزم ان يكون حوض هذه الصفات لما يات في تلك الحال  
حال وجود اما جهات في الذين وهو خلاف المفروض واذا كانت نسبة المعروفة لهذه  
الصفات في تلك الحال نسبة خارجية يلزم ان يتميز الوجود عن اما جهة في الكال لان النسبة  
الكارنية لا تصور الا في جهة المنسبين كسب الكال في وتميز الوجود عن اما جهة في الكال في  
بط كاسبق ولا بد في ما ذكرنا بان يقال ان هذه الصفات من حوافر نسبة مفهوم الوجود  
الى اما جهة وليست من حوافر النسبة على انصاف اما جهة بالوجود ونحوه لا يفتقر  
بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لثبوتها في الوجود المعقولة في الدرجة  
الثانية وعدم كتمها في الثانية فيجب ان يصدق عليها صدق المعقولة الكال وهو يعرف المعقولات الاولى  
في الذين كاسبق وهو مستلزم ان يكون هذه الصفات امر يتوقف بشئ في المعقولة  
على وجود موصوفا اما في الكال في اول الذين ولا شك ان موصوفا كتمها الذي هو نسبة الوجود  
الى اما جهة ليس من الموجودات كارجية فيتوقف ذلك الوجود على وجود تلك النسبة في الكال  
فليعلم ان يكون الوجود من حوافر الوجود الذي يكون الكال والامتناع كتمها في الكال  
ففي سائر ذلك بدية وفيه كتمها اما ولا فلاننا كتمها في السؤال الاخير بان ان اراد  
بتلك الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المصدري فيخار انما امور متفرقة  
لا حوضها لاشياء اصلا لا وجودا ولا خارجا ولا يلزم من ذلك عدم صدق الشيء منها  
على الاشياء على كسب مامت كتمها في الوجود وان اراد بها المشتقات منها حوافر اما جهة  
للاشياء في الاعتبار في متحدة مع الوجود وصادقها على الاشياء هو الكال  
الواقع لا الوجود الذي في مثل السؤال ومعرفة مفهوم الممكن في الاختيار الذي في متحدة معه  
في الواقع وصدق كتمها عليه بواسطة الكال في هذه الواقعة لا بواسطة الوجود الذي في  
حق لو لم يكن في الذين لم يصدق عليه واما ما بينا فلاننا لان هذه الصفات في الدرجة  
التي هي من العقل وقد مر الكلام على **قوله** فان الوجود المعلوم للانسان بوصف مفهوم

الانسان في كتمها اذ لو صدق الانسان على الوجود المعلوم منه فيكون كونه معدوما لكان  
المعلوم جساما حاكما لتمامه وانما لا يفاد في ان مفهوم الموصوفا في مطلقا من الانسان  
فلو صدق الانسان على الوجود المعلوم منه لزم صدق الكال في بدون العام **قوله** وهو يظن  
لاننا يلزم الشرح ان هذا الطرانا يبرح اذا اريد بالثبوت معاينة المصدرة اما اذا اريد منها  
المشتقات فلا ورودا اصلا مثلا اذا افترق الوجود بيمين الوجوب بيمين الواجب موصوفا وان  
انصاف ما عليه موجودا بالامكان كان الوجوب المفروض وجودا ممكنا ولا يصح  
لكن الامكان ليس موجودا في الكال اذا لا يمكن ان ينعى الممكن على هذا التعديب وهو نفس  
الوجوب **قوله** الموصوفا في موصوفا **قوله** لذل يمكن ان يقال لو كان الامتناع موصوفا لكان  
ممتنا **قوله** بل يمكن فان الامتناع على تعديب وهو يتوقف على موصوفا في المتشعب  
والوقوف على حال ولا لكان وجود الامتناع محال بان يستلزم ما بينا في كتمها  
صحت كتمها على الارزوم كالمظهر ولما نفع ان يمنع كون الوقوف على الح لثانته محال  
لثانته ثانيا ما في باب ان يكون محالا بالنظر الى الوقوف عليه فان انتفاء العلول  
الاولى مع انه يمكن يتوقف على انتفاء الواجب وهو محال لثانته ووعوي ان امتناع  
الموصوفا كتمها مستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الوقوف على كتمها  
امتناع الوقوف ممنوعه الى ان تقوم البرهان وفيه كتمها اما ولا فلاننا لوصف ما ذكر  
لم يصدق السطره عن كاذبين كتمها ان كان الانسان حار لكان ما بها كبر بان ذلك في  
بان قال حار لثانته محال بان يستلزم ما بينا في وهو عدم التاقيية على تعديب حار لثانته  
لكن تقوم عن اضم معترفون بصدقها والفق في ان الح قد يستلزم محالا اخر اما بالصدق  
كحار لثانته لثانته واما بالنظر كاستلزام الدور للنفس وقد لا يستلزم بل ينافيه  
اما بالصدق حار لثانته لثانته واما بالنظر كحار لثانته مثلا لا دورا في الكلمات  
نقول الح بان يستلزم الح موصوفا ممتنا في قولهم الواقع لا بان يستلزم الح  
فانه يصدق سالبه كلية ثم فيما نحن مناهة الامتناع مع الوجود موصوفا في كيف يصدق الوجود  
سهما واي دلاله في المملا كتمها على كتمها في ممتنا بين المتنافيين واما ما بينا فلان الحال  
المحتمل في استلزام الح اضم من الح لثانته ومن الح بواسطة استلزامه يتوقف عليه  
فلما ان الح لثانته بان يستلزم محالا اخر كتمها الح بواسطة استلزامه يتوقف عليه بان



ان يستند محالا آخر واذا كان كذلك فما وجه قوله لما نفع ان يمنع كون الموقوف على شيء لانه  
 محالا لانه حيث يكون الموقوف على شيء شره كما لا يمكن ان يكون **قول** بل هو  
 عين كونه واجبا لو كان الوجوب عين كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بل لا ريب في كانه  
 لو كان كذلك لزم ذلك فلهذا ان نقرر الملازمة هكذا لو كان الوجوب ممكنا يلزم امكان  
 كون الواجب واجبا في وجوب الواجب سواء كان الوجوب حله او عينه ويسوق  
 الدليل في سطر جواب كما لا يخفى **قول** فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوف  
 بانها لا يمتنع بل في الخارج فيل كمن في ذلك ان مع الاتصاف في نفس الامر لا يمتنع في  
 ان يكون الموصوف كسب وجوده في احد ما كيث يكون مطابقا على تلك المصفة عليه و  
 ومصادقه ولا شك ان هذا المعنى يعنى وجود ذلك الموصوف في طرف لا اتصاف اذ لو لم يوجد  
 فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجه مطابقا احكم ولا يعنى وجود المصفة فيه بل كونه الموصوف  
 في ذلك الوجه من الوجوه كيث لولا حظه العقل مع له امتناع تلك المصفة منه وفيه كمن لا  
 هذا القائل قد ذكر هذا المعنى فيما سلف وقد ذكرنا ما عليه من مغلطات فلا يغيبه ثم قبل ان يقال  
 الاتصاف في نسبة فلما اتفق وجود الموصوف لا يتفق وجود المصفة لا ان تقول مطلقا كمن الاتصاف  
 مستند في مطلق كمن الطرفين وكذا كمن في الخارج او الذهن مستند في تحقق الطرفين فيه  
 لكن الاتصاف ليس متعلقا في الخارج مع يلزم كمن المصفة فيه بل هو متعلق في الذهن وهو مستند  
 تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج في تحقق الموصوف في الخارج في حيث  
 ان كان في طرفه فان معناه كما مر ان يكون ذلك الشيء كمن في تحقق الطرفين في وجوده وكمن  
 ان كمن في ذلك في كمن لا فساد في اوله وان الاتصاف في نسبة يعنى وجود الموصوف  
 في طرف الاتصاف فلا يعنى وجود المصفة فيه اتباعا لما ذهب اليه السارح من ان المصفة معدومة  
 في نفس الامر بل الاتصاف بها في نفس الامر وكذا المصفة المعدومة في الخارج يعنى الاتصاف في  
 في الخارج ومنها قد هدم ذكره صرح بان كمن الاتصاف في الخارج مستند في تحقق الطرفين فيه وكذا  
 تحقق الاتصاف في الذهن مستند في تحقق الطرفين فيه فيكون الاتصاف مستند في تحقق الطرفين  
 في طرف الاتصاف لا يقال فساد في اوله وان الاتصاف في الخارج مثلا مستند في وجود الموصوف  
 فيه دون المصفة وقد حكم بها بان كمن الاتصاف في نسبة مستند في وجود الطرفين وبها قد  
 اذا كان في الصورة الاولى في نفس الاتصاف لا يوجد في الثانية بل في طرف لوجوده

لانا لانم الفرق بينهما اذ لا يمنع كون الاتصاف في الخارج لانه واقع فيه ويحقق هناك وما ذكر  
 من الفرق بينهما كلام قال حقه التخصيص ولو سلم ان بينهما فقا لانه في السؤال هذا الجواب  
 اذ لو كان المعنى ان الاتصاف في الخارج مستند في وجود الموصوف فيه دون المصفة  
 واورد القائل ان الاتصاف في نسبة فلما اتفق وجود الموصوف لا يتفق وجود المصفة لانه  
 يتم في الجواب بان تحقق الاتصاف في الخارج كذا اذ الكلام في الخارج لا يعنى كمن الاتصاف  
 فيه ومنها قد في هذا المقدم **قول** ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن  
 اتصاف الموصوف بها قبل لقوله الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموصوف ولا  
 المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الآثار فانه لا يمكن اتصاف الجسم الموصوف بالبياض المعدوم  
 اتصافا يترتب عليه تفرق الجسم كمن كمن اتصاف الجسم المعدوم بذلك الاتصاف فاما  
 الاتصاف في نسبة الفرق كمن كمن الجسم الابيض في وجوده والمعدوم فانه كما يمكن كمن  
 الجسم المعدوم ابيض كمن كمن كمن الجسم الموصوف ابيض مع اسما ابيض في الواقع  
 وفيه كمن اذا ما اتفق في البياض في الواقع لم يكن من اقسام المتصف بالبياض في الواقع  
 ولا يمكن اتصاف في نسبة فرض تلك المصفة فيه كيف ولو كمن في الاتصاف في المكان زيد  
 مثلا متصفا بالوجوب الدائم والامتناع الدائم بل بالحيثية والشجرة وبغيره مما يمكن في نسبة  
 وهل هذا الاستلزام ليس مع الاتصاف في نسبة ذلك بل معناه ما حققناه في من عاين  
 الجسم المعدوم ليس حقا كما ان الانسان المعدوم ليس انسانا على ما عرفت ولا يعنى اتصاف  
 في نسبة الصفات حيث هو معدوم واقوى كما مر في من ان الاتصاف في انما كان مستند في وجود  
 الطرفين في طرف الاتصاف وان الاتصاف بالصفة المعدومة في مفعول سواء كانت المصفة  
 ممكنة الوجود او لا فرق في ذلك بين ان يكون المصفة ممكنة معدومة او مستعدة معدومة  
 والنتيجة التي يترتب عليها في الصفات الممكنة المعدومة وكمن كمن الجسم ابيض بالبياض المعدوم  
 فانه في الممتنعات ايضا اذ لا عقل ان يكون زيد في الخارج ارجح بواسطة ثبوت الشيء في حيث  
 يكون الشيء الممتنع الوجود في الخارج ثابتا فيه ومع اللزج امر واحد معبر عنه بالثبات كمن  
 لا ما ثبت له الشيء كما يترأى من اللفظ **قول** فذات الواجب يعنى وجوده في نسبة  
 في حيث اذ قد عرفت ان الواجب لا كمن في نسبة وجوده بناء على ان الشيء تام كمن موصوفا  
 لم يوجد وجوده في مفعول بعد لان على وجوده فانه ولا يمتنع اتصافه في نسبة وجوده

في الاتصاف



على تقدير ان يكون وجوده في الخارج لا ان الشيء لا يجب له موجب كسبب في فوجبه  
 الشيء مقدم على ايجابه **قوله** واكن في الجواب قيل لا يخفى بعد ما نقرر من ان وجودها واجب  
 فبعدمه في هذا الجواب كيف ولو كان الذات على لوجوبها لكانت متقدمة بالوجود  
 على وجوده في نفسه ورتبة تقدم العلة في الوجود على وجود المعلول ووجوده وتفضيله انما  
 يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الواجب ووجود الواجب مقدم على افعال  
 الذات به او هي عين به على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اضاف الذات بالوجوب  
 مقدما على اضافها بالوجوب هي والمنازع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الانصاف بها  
 وعينه له وان ثبت استلزام الانصاف له ولا يخفى اكن في المنصف وفيه كذا اذا  
 الانصاف بالصفة عن وجودها فلا خلاف ان نسبة عن طرفيها وسبقه في مفيد وكون وجود الصفة في  
 نفسه غير انصاف الموصوفين لا في مفعول اذا لانصاف نسبة بينهما كلا في وجود الصفة وقد  
 صرح فيما كتب على كاشف انه هو اكن **قوله** فان عدم العلول الاول اه قيل ربما كتبت وحيث ان  
 المكان المعلوم بدون المكان اللازم يستلزم المكان وجود المعلوم بدون اللازم وهو من المكن  
 بينهما واكن ان المكان المعلوم انما هو بالعكس في ذاته وهو يستلزم المكان اللازم بالعكس  
 اخذ ذات المعلوم لا المكان بالعكس في ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالمكان بالغير لان ذلك  
 ان جعل الغير كشيء يتوهم نسبة ذاته الى الطرفين وما كن فيه المكان بالعكس الى الغير المكان  
 في ذاته سبب الغير وشئان ما بينهما وقال بعض الفضلاء السر في ذلك ان المعلول الاول اذا  
 اخبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من هذا كشيء وان اخبر من حيث الوجود  
 واجب بالعدم فعدمه ممكن ولا يستلزم عدمه ليس ممكنا بالذات مع هذا كشيء حتى يلزم  
 المكان لازمه **قوله** والجواب ان انصاف الذات بصفة في الخارج او في كل امره قيل قد  
 في كنهه كلام ولا بأس بان نذكر بياننا فنقول لا يثبت ما قل في ان الانصاف ليس من الامور  
 الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو الوجود الابعض مستلزم العقل اذ لا حظ متعلق بالغير  
 وجوده جوهر قائما بذاته وببعضها فافس بينهما وحصل من نسبة القامية وليس في الخارج  
 الا اكن والبياض لهما في الخارج على وجه يعجز العقل الكمال عن حالهما هناك يكون اكن متصفا  
 بالبياض مطابقا لكل ومصادقه في قولك اكن ابيض هو ذات اكن والبياض كال في دون  
 البياض القام بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا اكن وقد يكون مطابقا لكل ومصادقه

خصوصية الموصوفين مع غير مدخله اسأطر موجه مع في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق  
 الكل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع من الانسان وحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات  
 وقد يكون ذاته مع امرين لم كان في قولك السماء فوقنا الارض تحتنا فان التصاق بينهما  
 هو ذاته فقط بناء على عدم كنه في الخارج وكذا في سائر الإضافات الاختيارية و  
 اما حمل الصديقات كذا في زيد اكن فان مطابق هذا اكن وجود زيد في الخارج على وجه ليس  
 متصفا بالبيضاء في الخارج بهما زيد اكن بل الموصوف فيه هو زيد فقط الا ان العقل كناه في  
 هذا اكن الى ملاحظة امرنا زيد عليه هو البصر والاعتناء بهما لعدم معصية سده فهو من حيث  
 ليس في الخارج الا ذات الموصوفين نسبة حمل الذاتيات ومن حيث ان يستدعي ملاحظة امر  
 فانه عن الموصوفين والاعتناء بهما نسبة حمل الإضافات فلهذا ان مطابق اكن اكن قد يكون  
 ذات الموصوفين فقط وقد يكون ذات الموصوفين مع مبدء المحول وقد يكون ذات الموصوفين  
 مع امر اخر مباين له وبذلك ليس به في الشيخ بعد عن التصديق بان كنه في الذهن نسبة وجود  
 التاليف الى الاسباب انفسا بانها مطابق لها من غير تعيين تلك الاسباب المنسوب اليها و  
 ومع قال ان نسبة الذهن مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه ما ذكرنا او مردودا فان كانت  
 ما مدناه لم يبق لك رتبة في ان انصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة  
 في طرف الانصاف ولا في استلزم وجود الموصوف به نعم في تأخر عن وجود الموصوف  
 نظر وفيه كنه من وجودها انما لان نسبة بين اكن والبياض القام به يحصل العقل ويعلم  
 اذن البين ان البياض اكن موجودا في مسأله ان ذاتا ووجودا في الخارج وبهما علة وان  
 فيه بغيره فان بالقيام وتارة بالكلول وتارة بالانصاف وان لم يكن عقلنا في ولا ذهننا  
 ثم لا خلاف بان العقل كنه عن حالهما في الخارج يكون اكن متصفا بالبياض هناك فان كانت تلك  
 الحكم صادقة كان متصفا في الخارج به ولا يخفى صدق ذلك وجود اكن والبياض في الخارج  
 بلا علة فيهما فيه والا لصدق ان ان في منصف البياض في الخارج لوجوه الزخ والبياض  
 كليهما فيه وان لم يكن صادقا كان كذا بان القول لا جرة به ومما انما لان ايضا ان مصداق كل  
 الذات على زيد ومناط ذلك خصوصية الموصوفين بل مصداق ذلك ومناطها في الموصوفين  
 مع المحول ذاتا ووجودا في نفس الامر فان زيد كمالا من غير الانسان في الخارج ومثلا  
 معه ذاتا ووجودا لصدق حمله عليه ولذا صح حمله على كل ما هو كنه كمن وقال وان قد

بيدنه



خصوصية زيد هناك وكذا مصداق الحمل في مثل السماء فوق الارض هو انهما في السماء مع مفهوم  
فوق الارض فاما وجودا في نفس الامر حتى لو انقلب الارض بكليتها لم يصدق في السماء فوق  
لا ذات السماء فقط كما صرح والاصدق على التعديب انما يكون انما فوق الارض من البين  
انه ليس كذلك وكذا مصداق الحمل ومناط في مثل زيدا في انما زيدا مع مفهوم الاغ ذاتا و  
وجودا وكذا الحال في مثل الجهم ايضاً وبالحمل مصداق الحمل ومناطه انما في الموضوع مع الحمل  
في جميع الصور ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة ان يكون الاتصاف بدون الصفة في  
طه **قوله** لانه صريح في منع الملازمة قال بعض الفضلاء يجب ان هذا مع كلام المصنف في عدم  
هذا المعنى ان المقدم ان في عدم النفي ليس كمن كان حجة المصدق بل الواقع هو النفي بين نفي  
الامكان والامكان المنفي وهذا النفي ليس بمنزلة نفوت الامكان فلا يحصل المطلوب حاصل  
وفي بحث اذا المتبادر من متن الكتاب منع الملازمة كما ذكره الشارح في ما ذكره لا يندفع  
ابرا والسري كما لا يخفى **قوله** انما بعض الممكن بالذات بكونه في وجه دلاله في انحصار  
ومعروف ما بالغير منها على اكبر ان قضية مهملة مستعملة في العلوم في كيفية حذف سورها  
تخفيفا ومن ثم في العلوم كليات والكلمة تدل على الاختصار **قوله** والافوار العلوية  
نوارد العلوية غير مسلم وانما يلزم ذكر ان لو كان الواجب على لوجوبه وليس في ذلك  
انت خبر بان ما ذكره في حق النوارد اذا اتخذوا الذين يلزم من النوارد وهو الاستغناء  
عن الشيء والاحتياج اليه وهذا الخبز ربعه لازم منها فلا بعد بالحساسة في مثل ذلك بل  
نقول هذا المنع غير مضر لانه علم قد يكونه حين الذات لزوم الخبز والغير وفيه كبت  
لوزوم الاستغناء عن شيء والاحتياج اليه ممنوع فان من الجائز ان يكون الشيء كبت  
اذا افترضنا ان كبت امر ويكون لغيره مدخل في نفوت هذا الامر كالاتان فانه في حد  
ذاته جسم ولحيوان مدخل في نفوت الجهم كما حقق في موضعه فلم لا يكون ان يكون ما نحن فيه  
من هذا القبيل لا بد لتغيره من دليل على ان ما ذكره ان لم يكون دليله اخذ وبذلك يندفع المنع  
على الدليل المذكور في السري **قوله** يعين ما ذكره في الواجب نفيها هناك ان لو فرض  
للمتنع الوجوب بالغير يلزم كونه موجودا ومعدوما معا ولو فرض له الامتناع بالغير  
لزم نوارد العلوية اثبات النيات والغير على معلول واحد تخفى هو عدم ذلك المتن ولا بد من  
حكيك ان النوارد انما يلزم لو كان المنع حله لا متناه وهو ممنوع والسند ما ذكرناه

56  
في صدر البحث قبل الجواب عنه قد سبق في الاثر الذي اشار اليه بان ذكره في صدر البحث  
هو ان المتن لا ذات له فليس الامتناع معللا بذاته وكفى بعد الجواب عنه على ما في السند به  
نقول لا شك ان الامتناع وصف المتن فاما ان يكون معللا بذاته او عين ذاته والاول بوجوب  
التوارد والثاني مستلزم ان يكون له ذات ولا ذات له وفي بحث اما اول فلان الامتناع اذا  
كان وصفا للمتنع بلا شك فكيف يتصور ان يكون عينه واما ثانيا فلعدم الاختصار وصف الشيء في  
التفسير المذكورين وهو في واما ثانيا فلان الامتناع انما كان له لولا ان له واقع في  
نفس الامر اما ان كان امدا عقليا انتزاعيا فلا يحتاج اليه فان مبداء الاستغناء قد يكون امدا  
واقعا في نفس الامر كالسواء والاسود والحركة للتحرك وقد يكون امدا عقليا انتزاعيا غير واقع في  
نفس الامر كالوجود والوجود والامكان للممكن والامتناع للمتنع واسار بالجواب السابق  
الاما نقلنا من آقايه ان ما ذكره في حق النوارد وقد مر ان هذا الجواب لا يكون صوابا **قوله**  
وفي بحث لانه لا يلزم من قطع الطريق عن الغير ارتفاع المكان الممكن بالغير قبل ظان مراد ان حلي  
تقد يرافقه الغير يرتفع الامكان وقيل هذا المسألة مستندة في الالام وفيه كبت لا يقال  
ان يكون انتفاء ذلك الغير محالاً مستلزما لآخر وهو ارتفاع الامكان عن الممكن واقوله بك  
ان نقول كما ان الواجب بالذات ما اذا انتبه بذاته من غير النيات اليه شيء اخذ كان نسبة الوجوب  
اليه بالوجوب والواجب بالغير ما اذا انتبه من غير الوجود كان كذلك وانا قطع النظر عن الغير  
ونسب الوجوب اليه والغير وهذا يرتفع الوجوب وكانت النسبة بالامكان كذلك الممكن بالذات  
ما اذا انتبه بذاته من غير النيات اليه شيء اخذ كان نسبة الوجوب اليه بالامكان والممكن بالغير ما  
اذا انتبه من غير الوجود كان كذلك واذا قطع النظر عن ذلك الغير عند نسبة الوجوب اليه اي  
نسب الوجوب اليه نفسه اليه من غير ارتفاع الامكان اذا ثبتت نسبة الغير اليه بالغير ثابت  
مع تلك المقابلة لكن الامكان ثابت للممكن اذا انتبه بذاته واللا يلزم الانقلاب وعلى هذا  
سقط النظر كما لا يخفى بل من البين انه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع ما بالغير بل هو في الواقع  
مثلا لا يلزم من قطع النظر عن ابن زيد ارتفاع الابوة عن زيد في الواقع قوله اذا ثبت  
بالغير بل بالغير في نفس الامر لا يثبت مع ذلك المقابلة وهو في كل ما في المثال نعم انما يلزم ارتفاع  
لا فرض استغناء ذلك الغير لا يخرج قطع النظر عنه لا يقال انا قطع النظر عن الغير لا يكون ما بالامكان  
اليه كسبب حفظ العقل ثابتا في ارتفاع الامكان مع قطع النظر عن الغير كسبب حفظ العقل في الوجوب



او الامتناع لا نقول اذا قطع النطق عن الغير لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا امتناعا كسب هذا النطق  
 كما انما جهة من حيث لا يكون واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما مع ان ما ذكرنا من انما  
 يتحقق صورة انما اريد بالامكان بالغير الامكان باليكنس الى الغير اما اذا اريد به بعض الغير ساويا  
 نسبة الامنية الى الوجود والعدم فلا يجازي في نفسه وهو لا يثبت في كسب او ما ذكرنا من انما لا يتوقف  
 على ارتفاع الامكان في الواقع حتى يرفع عليه انه يرفع في قطع الطريق على بل كسب فيه انه يرفع  
 عارض للمفهوم عند هذه بذاته بلا اخذ امر اخر معه وذلك لان تقسيمه الى الاقسام الثلاثة كسب  
 حاله عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة لا عند نسبة الوجود اليه في تلك المرتبة او نسبة الوجود  
 اليه في نفس الامر اما الوجوب او الامتناع ليس الا ابتداء على امتناع خروج عن الوجود والعدم  
 فاما ان كان موجودا كان نسبة الوجود اليه بالوجوب وان كان معدوما كان نسبة الوجود اليه لا  
 كما صنف في موضعه واما نسب الوجود اليه في هذه المرتبة وهو غير متاثر به عن جميع ما بالغير له بناء على ما تقدم  
 من انما جهة من حيث لا يكون فليكن متاثر بها عن الامكان على تقدير ان يكون بالغير كما انه  
 عارض الوجوب بالغير والامتناع بالغير فاما في هذه المرتبة اما  
 واجبا بالذات او ممتمعا بالذات ويلزم الانقلاب **قول** والالتزام على ان غير معلول  
 واحد يتحقق قبله لا يكون ان يكون هناك استغلال الذات في علته الاستواء بل اصله في نفسه  
 بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن حله مستقلا بل لم يكن حله اصلا فلا يلزم توارد العلتين  
 المستقلتين كما في اقسام اجزاء المركب فان كلامنا من مستقلة هذا لا يزداد واذا اجتمع عنهما لم  
 استقلال الا اذا كان قبله لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند الى ذات بشرط انتفاء  
 الغير واخري الى الغير فلا يثبتان للغير مدخل في امكانه وانما لم يكن ممكنا ذاتيا كما انما واجبا بالذات  
 او ممتمعا بالذات وقد يتبين بطلانها وانما الكلام في امكانها لذاته لا بقا لانتفاء الغير بشرط يكون  
 الذات حلة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه محقق سواء وجد الغير او انتفى فثبت الى  
 وجوده وعدمه على سواء فلا يتوقف على شيء من انما لا نقول انما لم يكن للغير وجودا وعدمه ما دخل  
 في علته للامكان بالذات مطلقا على تامة فلا يكون علته التامة مشروطة بعدمه وسواء واجبا فلا يكون  
 ممكنا بالغير ولا مدخل للغير في امكانه ومن هنا يلزم ان ما قلناه في الامتناع ليس كذلك بل كسب ان علته  
 عدم المعلول عدم احد خلله وهو امر واحد لا تعدد فيه كسب نفسه وان تعدد افرادها كسبها  
 ليست عللا بخصوصها بل العلة هي الفرد المشترك فقلت ان اريد بالامكان الذاتية ما ليس ضروريا

الوجود لذاته فتعاضد من ان يكون انتفاء الضرور الذاتية معلولا لذاته او لغيره فحق تقدير  
 ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس اخلا في الواجب لذاته والمتنع لذاته وانما يلزم  
 لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له كسب في انه او يكون ذاته علته  
 لسلب الضرور الذاتية وهو لم يلزم ان يكون انتفاء الضرور الذاتية معلولا لغيره وانما  
 بالمكن الذاتية ما يكون ذاته علته لسلب الضرور الذاتية من الطرفين اختل حصر المعاداة المكث  
 اذ يصح ممكنا انما الى انما ان يكون وجوده ضروريا له كسب في انه او عدمه ضروريا له كذلك او  
 يكون ذاته علته لسلب الضروريتين الذاتيةتين ولا شك في ان العقل ان يكون سلب الضروريتين  
 معلولا لغيره ومن هنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون  
 الذات علته بعد ويمكن اثباته بان لو كان الامكان معلولا لغيره لكان هو كسب في انه واجبا  
 يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتمعا لذاته وهو محال لان امكان كون الشيء واجبا لذاته  
 او ممتمعا لذاته مستلزم على التناقض وانما يكون على تقدير عدم التاثير فيه واجبا بذاته او ممتمعا  
 بذاته وكلاهما محال لان سلب التاثير لغيره في امر مفاد لذاته ولا يصح كون الشيء سببا لغيره واجبا  
 بذاته او ممتمعا بذاته وفيه كسب اما اولها فلا ان السؤال سابقا بناء على ان الختم الى هذه الاقسام  
 الثلاثة هو المفهوم لما هو بذاته من اخذ امر اخر معه فهو في هذه المرتبة انما نسب الوجود اليها  
 ان كسب او امتنع ولا هذا ولا ذاك في هذه الاحوال الثلث حاصل للمفهوم في هذه المرتبة فلا فقا  
 في ان امكان الشيء يكون له في هذه المرتبة لا يكون لغيره مدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكان  
 منها في مرتبة اخرى فهو في هذه المرتبة ان كان واجبا او ممتمعا يلزم الانقلاب وان كان ممكنا  
 تحصيل الحاصل او انما يكون له امكان وهو غير محقق كما في الشرع ولما تانيا فلا ان  
 ما حسبنا انما من ان العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه بشرط قطعها لان عدم  
 احد الاجزاء امر عام محقق يتحقق كل فرع من افادان ويدفع بارتقاء كل منها طولا على تامة  
 لعدم المركب لزم ان يكرر عدم المركب بكرر كسب في انه وارتقاء لوجوب تكرار المعلول عند  
 تكرار علته التامة فاذا عدم جزء من المركب ضمنه ايضا طولا على تامة لعدم المركب لزم ان  
 يتحقق عدم المركب من غير ههنا وانما ارتفع عدم احد الاجزاء لوجوه واحد منها يلزم ارتقاء  
 عدم المركب وذلك لوجود المركب وانما ارتفع عدم احد اجزائه بوجود واحد اخر من غير ههنا  
 ارتقاء عدم المركب من غير ههنا وذلك لوجوده من غير ههنا وانما تانيا فلان الملازمة المعلول

تحقق عدم احد اجزائه في صفة في معلول  
 وهو عدم المركب لم اذا عدم جزء اخر منه  
 تحقق عدم احد الاجزاء



عليها بقوله لو كان الامكان معلولا لغيره لكان هو كسب فانه بايناه ان يكون ممكنا وان يكون  
واجبا لذاته او متمنا لذاته ممنوعة ولم لا كون ان يمنع كونه واجبا ذاتيا او متمنا ذاتيا  
2 لا بد لنفي ذلك من دليلين ثم قيل والاسبب ان المعنى بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا  
بغيره مع انه ليس كذلك كسب الذات بين ان مثل ذلك لا يكون في الامكان بان يكون بشرط  
كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه متمنا او واجبا على كل حال كونه على شرط مقارنته وجود  
العلل والمعلول وانما هما واجبا او متمنا وبدونهما ممكنا ولا خلاف في انتفاء الامكان  
الغيري على هذا الوجه فان ما نعرضه كونه بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا لذاته اذ لو لم يكن  
ممكنا لذاته لم يكن كسب حاله من احواله ممكنا ولا لزم الانقلاب فان قلت انا اعتبر الواجب  
من حيث الاضافه الى ممكن كونه مبدءا زيدا مثلا لكان هذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته  
فقد كسب الامكان بالغير في الواجب بالذات على معنى الوجوب بالغير والاستناح بالغير  
في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجوده ذاته ومع منوال هذا الاعتبار  
وجود ذاته باق على وجوده بالذات فان الواجب من الكسبه يجب وجوده ذاته لزم لا يجب  
وجود ذاته المعبرة به وهو غير واجب بذاته فاما هو واجب لذاته لم يصح ممكنا بالغير كلاف  
الممكن اذ صار واجبا او متمنا لغيره فان الممكن الماصح مع وجود العلل مثلا كسب وجود ذاته  
وهو ممكن بالذات الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا لغيره وفيه كسب لذاته قوله  
المعنى ولا يمكن بالغير بدل على انتفاء الممكن بالغير مطلقا وهو صريح كما بيناه لاحقا انتفاء قسم منه  
فقط وهو ممكن بالغير يكون فكذلك الممكن بلا هذا الغير واجبا او متمنا كما حل هذا القائل الكلام  
عليه **قوله** واكبر ان لا يرد بالامكان بالغير اهله ان الشارح 2 ما فسر الوجوب بالذات  
بافتقار الذات وجودا فسر الوجوب بالغير بافتقار الغير الوجودي وفسر الامكان بالغير  
قياسا عليه لعدم افتقار الغير الوجودي ولا لعدم وجوده على هذا كونه الممكن بالغير معناه  
على قوله المعنى ولا يمكن بالغير واكبر ان لا يرد بالامكان بالغير اهله ان الشارح 2 ما فسر الوجوب بالذات  
بكسب اذا افترضنا ان من غير الذات الا غيره كسب الوجود والوجوب بالغير كونه  
بكسب اذا افترضنا مع غيره كسب ذلك وسببنا المعنى الى هذا المعنى نقول وهذا اعتبار حاسم  
الوجود والعدم بالذات لهما معنى اما جهة واحدة مثبت ما بالغير وتفسير الامكان بالغير قياسا  
عليه هو كون الشيء كسب اذا افترضنا مع غيره لا يجب له الوجود ولا لعدم ولا كونه لا بد ان يكون

هذا هو المعنى  
الذي مر عليه

لغيره فكل في الماهو فمع والامكان الغير اجنبيا وذلك لامر حاصل اذا الغير او لم ينفذ اذا  
تمت هذا فنقول لا يجوز ان يكون شيء من المفاهيم ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلانه  
اذا افترضنا الواجب بالذات مع غيره ولم يجب له الوجود كان ذلك الغير ما تقاضيه فيكون عدمه  
وهو ارتقاع المانع عنه لانه اجله واذا افترضنا مع عدم الغير ولم يجب له الوجود كان وجود الغير حلة  
لوجوده بوجه ما ينفي واما المتمنع بالذات فتمثل ما ذكرناه في الواجب واما الممكن بالذات  
فلانه لو كان ممكنا بالغير لكان لغيره وفل ما في امكانه فلما يكون في حد ذاته بلا افتراضه مع ممكنا  
فهو في هذا المبره عند نسبة الوجود اليه اما واجب بالذات او متمنع بالذات فلا يصح  
ممكنا بالغير لما عرفت **أنا نقول** وعند اعتبارنا اي الوجود والعدم بالنظر اليها قيل فيه  
بكسب لانه قد صرح بهما بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك ان يشمل الواجب  
بالذات ايضا فاذا افترضنا الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد نقول لا يخرج عن قضيه فعليه فلزم  
ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينفي قوله ومعه هو ممكنا بالغير منها يمكن فلا بد  
من تخصيصه بالغير السابق اما مطلقا او صرحا كما يستلزمه الممكن والذات اظهر كيف لا  
والا حق لو لم يكن بالغير وانه ليس بالذات لزم الواسطه بين الذات والغيري ولا يشك  
بكسب لان ما ذكر المعنى بهما ليس اشار الى الوجوب بشرط المعنى كما شبه بل اشار  
الى كسبه عرض الوجوب بالغير واليه ان موقوفه ما ذا وموضع الامكان ما ذا اليه  
انما محلها ان يكون ذلك نوطه لقوله ولا منافاة بين الامكان الذات والغيري فان الوجود  
بالغير هو من عند نسبة الوجود الى المفهوم انما فوض مع علته كسب الامكان الذات كلاف  
الامكان الذات فانه موضع عند نسبة الوجود الى المفهوم انما فوض مع علته كسب الامكان الذات كلاف  
حوضه عند عدم افتقار المعنى ففوض الامكان هو نفس ذات الشيء من افتقار حلة  
معه وموضع الوجوب بالغير هو ذات الشيء انما فوض مع علته **قوله** يعني ان الامكان انما  
لوجوده لا كونه على المصنف ان هذا التفسير لا يلزم ما ذكر المعنى من اذ ليس في ذاته الى  
الضرورة بشرط المعنى ولا الى انقسام الوجوب الى الوجوب السابق واللاحق وبشر  
المعنى لهما بعد ذلك **قوله** هذا مخالف لقوله ان قول هذا هو الحق لا ما نزر عندنا في  
من ان وجوده في ذاته لا ينفخ وجوده في ذاته في ذاته وجوده في ذاته لا ينفخ  
بهما كيف يكون في ذاته ولا يكون اذ لا فافيه وقد نقلناه في احوال السابقة من كتاب

غيره



التحصيل ان ما لا يكون موجودا في نفسه تجل ان يكون موجودا في الشيء والشيء في الوجود  
 الشاء بذلك وقد بلغ الي من سمع من العلامة الحنفى الشريف قدس سره ان النسبة في  
 الخارج بدون احد طرفيها وان كانت مستعملة في الاستبعاد كذا نلاحظ بالضرورة ان ذلك  
 صحت نعم قطعا ان مثل قولك زيد في الخارج صادق ومع الاصح ما ثبت له الصح ولا شك  
 ان الصح معدوم في الخارج وانما هو بآب ما فتقنا من ان ليس مع الاصح ما ثبت له الصح كما في  
 ارباب اللغة بل معناه امر ليس فيه هذا التفصيل وبغيره بالفارسي يكون قوله بعض  
 لا يقال هذا مخالف لما اشهر في السنة العظمى من ان ثبوت في الشيء في الخارج في نفسه ثبوت  
 المستلزم في الخارج دون ثبوت الثابت بل يكون ذلك مع امتناع الثابت اذ لا شك  
 ان الثبوت هو الوجود كما دام يلزم وجود الثابت في ثبوت غيره بل جار مع امتناعه لم  
 يلزم من امكان وجود الصفة لغيره امكان وجود ذاته في نفسه لا لا نقول بل هو كما ذكر  
 الوجود الكيفية بل هو والاتفاق وكلاهما في الوجود الكيفية وكل موجود لغيره وجود حقيقي  
 مختص في الصور والادراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما موجودان في ذاته بل ارتباط و  
 وفيه كذا لانهم قد ادعوا ان الصح المتمنع في الخارج ما ثبت له في كذا ثبت الحركة في  
 الخارج ولم يربطوا بالثبوت الا بمعنى البدلي المسمي بالوجود وليس الكلام الا في هذا  
 المعنى ولم نضم هذا المعنى الى الكيفية وغير الكيفية فان اردنا لوجود الكيفية الرابطة بين السبلين  
 هذا المعنى فهو قرح الطرفين كما بيناه وان اردنا معنى آخر فلا بد من تبيين حاله **قوله**  
 ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر اي كذا لو كان اكلول على كذا من احد مماثل لملول الاعراض  
 والصور والاشياء في آخر لا ستقام هذا الجواب لكن ذلك غير ظاهري لو كان لغيره الا  
 الادراض والصور طول له كان طول على كذا طولها **قوله** ففتقنا ان يكون الامكان حلة  
 لا هتار غير مسلم اذ كما ان العلم بالمكان ليس يستلزم العلم بافتقار الى ثبوت كذا  
 العلم بافتقار الى الموضع يستلزم العلم بالمكان فمعرفة ان المفتقار الى الموضع لا يكون واجبا  
 ولا مستقلا فلو افتقنا يستلزم العلم المذكور العلية كما ادعاه يلزم ان يكون الافتقار حلة لا  
 ايضا يكون كل منهما حلة لا آخر ههنا قيل في ذلك السار **قوله** واجاب عنه بان العلم بالوجود  
 المعلول لا يستلزم العلم بوجوده وحده معناه بل هو وجوده ما وبان يكون الامكان معلول  
 الافتقار الى البطلان وفيه كذا اذ لا يمكن ان ما ذكره السار في ذلك كيف ولو كان ذلك

٧٩  
 ليج ان يجاب عن ذلك بما اجاب السار عما ذكره ولا فناء في عدم صحة وامان كون  
 الامكان معلول الافتقار الى البطلان فلا يفتق حقه هذا الاستدلال بل يجيب ان كذا  
 آخر فالاعمال بطلان الاستدلال المذكور اذ صحة هذا الاستدلال لا يفتق ان يكون الافتقار  
 حلة لا امكان كما بينه مما نفع فلو كانت العلية المذكورة فلا يبر البطلان كان الاستدلال  
 المذكور بط قطعا قال بعض الفضلاء اخبرني عن الدليل المذكور باننا نكرم بعدم الكل الذي  
 انعدم بعدم الجزئ معالج الجرم بعدم جزء واحد وعلى معقنه ما ذكر من الدليل يلزم ان يكون  
 عدم الجزء الواحد في هذه الصورة حلة مستقلة لذلك لعدم وليس كذلك فان العمل المستقل  
 في هذه الصورة عدم الجزئين معا **قوله** واجيب بان العلم بالمعلول اعم من قيل ان اريد  
 ان الاستدلال العلم بالعلم المعينه ليس كذا لفتقنا في بعض الامور فم كذا لا يكره في المطلوب  
 لجوان كون العلم ببعض المعلولات كضرورة استلزام العلم بالعلم المعينه ويكون الامكان من هذا  
 القبيل وان اريد ان لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بالعلم المعينه فلما نفع ان كذا الى ان  
 تقوم عليه الدليل وفيه كذا ان لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الافتقار حلة لا امكان  
 وهو من وري البطلان كما نفس عليه السار **قوله** ولذلك تنافى من صوت كذا  
 قبل ان يرد على ذلك على اذ ان كذا في طبعه ان حدوث الصوت الخصوص لا يكون بدون  
 مزج معق وجوده وهو كذا اذ لو جاز غدا يرد في احد المتناهي ومن بدون مزج كذا  
 وجود ذلك الصوت بدون كذا كذا بل بدون ما يعقبه مطلقا فلم يستلزم الصوت عند  
 وجود كذا كذا **قوله** وخور عن بان الامكان اراد بالمعارضة الا بتان بنظر ما ان في الخصم  
 من الدليل للمعارضة كذا **قوله** لا يفتقار الى العلم بالعلم المعينه فم كذا لا يكون  
 لما فانه معق ذات الممكن قيل هذا غاية انما كان افتقار الذات رجحان الطرف الراجح  
 على سبيل الوجوب اما انما كان افتقار الى علم سبيل الرجحان ايضا فلا لان كذا لا  
 يعلم ان ما سألنا عما يعق ذات الممكن اولوية متعق بالعلم اليه فان اصل النزاع انما  
 هو في جوان افتقار الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر فيقع  
 كذا لم لا يكون ان يكون افتقار لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث  
 منقطع الاختيار وجوان رجحان الطرف المرفوع في نفسه من تلك المراتب نظر الى ذات  
 الممكن لا يتاخر افتقار ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك



المراتب راجح بالاسبة الى الممكن لا واجب لئلا يثبت فيه جواز وقوع الطرف المرجوع جوازاً  
مرفوعاً حال وقوعه في اثبات هذا المطلب ما يقتضيه ربحان طرف فهو بعينه مقتضى  
مرفوعة الطرف الآخر لتضايف بين الراجحة والمرفوعة ومرفوعة يستلزم استلزام  
لاستلزام تخرج المرفوعة واستلزام يستلزم وجوب الطرف الراجح ما عرفت في الطبقات  
فتدبر وفيه كبر إذا وقع في احد طرفي الممكن مستلزم لرجحانه في الطرف الآخر فلو كان مقتضى  
فانه ربحان الطرف الآخر لكان وقوعه في هذا الطرف منافياً لثبته سواء كان اقتضاه  
لرجحان واجباً وراجحاً اذ على كل واحد من التبعين لو وقع الطرف الآخر لزم تكلف  
الرجحان الذي هو مقتضى الذات عما يكون وقوعه محالاً بطريق الذات عند كونه  
كان وقوعه باللفظ محالاً لانه جواز وقوعه باللفظ ايضاً محالاً لانه كان المحال محالاً  
نعم على الدليل المذكور انه انما يلزم المناقاة مع مقتضى الذات انما فسر اولية احد الطرفين  
نظراً الى الذات يكون احد الطرفين راجحاً في الآخر راجحاً ما ناسي عن الذات ان يكون  
الذات مقتضى لرجحان احدهما وعلامة مستلزمة له كقوله السارح اما اذا فسرت يكون احد  
الطرفين انسب سابق بذات الممكن من غير ان يكون للذات اقتضاً لرجحان احدهما ومنع من طرأ به  
الآخر فلا يلزم المناقاة مع مقتضى الذات كما لا يخفى ثم الظاهر ان مداد التمام في الاولوية بالمعنى الذي  
ذكرنا اما اولاً فلا مقتضود من نفي قسم من الممكن غير محتاج الى موجب لئلا يلزم استدلاله باب  
اثبات الصانع تعالى اذ لو لم ينف هذا القسم لم يتم دليل اثباته تعالى وليس الاولي احد طرفي في تفسير  
الراجح قسمين الممكن لان الذات المتضمنة لرجحان احد الطرفين مانع من طرأ به الطرف الآخر  
كونه منافياً لثبته فلا يكون ممكناً واما ثانياً فلا يمانع ان الواجب والمنتهى ما يجب الوجود  
والعدم بالعكس اليه نفسه لاما مقتضى وجوب احدهما والممكن ما يتساوى في الوجود والعدم  
بالعكس اليه نفسه لاما مقتضى تساويهما بالعكس اليه كما عرفت كذا في الاولي احد طرفي ما يمكن  
احد الطرفين ايجز الوجود والعدم راجحاً بالاسم اليه نفسه لا ما يقتضيه ربحان قبل محصل ما ذكره ان  
المفروض كون احد طرفي في اولي في هذا التفسير واجب وليس ممكن بناء على انتفاء هذا القسم  
من الممكن ولا شك ان المعنى الذي فيه الضابط بطلان الدال على ان يكون هذا المفروض  
ممكناً فيلزم ان لا يكون ممكناً لانه اذا كان احد الطرفين اولى لذاته لكان الطرف الآخر مرجوحاً باللفظ  
اي ذاته فكون مقتضاه باللفظ ذاته فخر ورجحان مستلزم تخرج المرفوعة فكون الطرف الآخر

واجباً باللفظ ذاته فخر فافترض على تفسيره لا يكون ممكناً كسب الواقع لا فخر في تفسيره  
بذلك لا فخر في تفسيره الثاني ولعمري ان لو لو فخر الجواب في تقرير السؤال لم يتوجه  
تجانب الاسئلة وفيه كثر اما اولاً فلا لانه لم ان محصل ما ذكره ذلك بل محصل ان  
هذا القسم ايجز المفروض احد طرفي في اولي في تفسير السارح ليس من اقسام الممكن بل هو  
اما واجب او ممنوع بناء على امتناع احد طرفي في الواقع لا بناء على انتفاء هذا القسم كما يجب  
واما ثانياً فلا ان الاول احد طرفي في تفسير المحل وهو ممكن يكون احد طرفي في انسب والبقى  
لا سطل باله ليل المذكور اصلاً قوله اذ كان احد الطرفين اولى لذاته لكان الطرف  
الآخر مرجوحاً باللفظ لانه ذاته كونه لا اولي في هذا التفسير مع المناسب الا اني والمرفوعة  
المتقابل له معنى غير الاين ولا سترخ عليه قوله فكون مقتضاه اذا الامر الغير الاين لشي  
لا يجب ان يكون ممنوع المحصول له او كونه اما بنصف الاستلزام بصنات غير لائقة ولم  
يتم دليل آخر على استلزامه فالمفروض ان اولي احد طرفي في هذا التفسير لا يلزم ان يكون واجباً  
لومقتضا كذا في تفسير السارح فانه يلزم ان يكون احدهما في الواقع ولا ذلك كالمحتمل  
بان اول احد طرفي في تفسير السارح ليس قسمين الممكن ولم يكلم انه متغير ليس قسمين  
منه بل من غير ان يكون قسمين ثم قيل قوله فلما ان العايب والمنتهى ما يجب الوجود  
والعدم بالعكس اليه نفسه اذ مدفول فاما فنقول يجب ان الواجب والمنتهى  
لاستلزام الوجود والامتناع وكذا لا يتم ان الممكن ليس مقتضياً للثبوت في ذاته  
بالعكس اليه كيف لا والايمان لو لم يكن معلولاً لذات الممكن لكان معلولاً لغيره  
فيلزم الايمان الغير في وفيه كثر اما اولاً فلا ان الممكن لو كان مقتضياً لثبوت في ذاته  
بالعكس اليه لذاته لم يجر ربحان احدهما بالغير اذ يلزم تكلف مقتضى الذات وهو  
تساوي الطرفين عنهما فخر في تساوي الطرفين بالعكس اليه الممكن انه لا يقتضي شيئاً منها  
لانه يقتضي تساوي الطرفين بالعكس اليه كما يجب واما ثانياً فلا ان ما ذكره في بطلان  
عليه الممكن يجر في الواجب بان يقال لو لم يكن الواجب معلولاً لذات الواجب  
لكان معلولاً لغيره ولزم الوجود والغير في وفيه كثر ايضاً بان يقال لو لم يكن الامتناع  
معلولاً لذات الامتناع لكان معلولاً لغيره فيلزم الامتناع الغير في فلو صح ما ذكره لكان  
الواجب على الوجود به والمنتهى على الامتناع وفيه تبين بطلان ذلك وقد سلم انهما



بينا عليهما للوجوب والامتناع **قوله** وما قيل من التواجب اه قيل لا حاجة اليه  
هذا الكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير الغات اليه خبره ان يكون هو ووجه  
استلزام الوجود وذلك لا ينافي في الاوسط في الزوم وجهه كذا لو كان معناه ذلك على ما  
حسبنا ان يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه مستلزم للوجود ووجه لما وذا الشيء  
مع الوجود **قوله** فلا ولي ان كجاء قبله عليه مثل ما اورد على الوجه الذي افترعه  
لان اقتضا عدم الطرف المرجوع اليه انما ينافي الاحكام انما كان ذلك الاقتضاء على سبيل  
الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية  
بان يكون اولي بالنظر اليه فلا بد من كون عدم الطرف المرجوع اليه واجبا بالنظر اليه وذلك  
لا ينافي الخط بل كلفه وايضا يرجع على قوله واذا جاز وقوع الطرف المرجوع اليه الى قوله  
فيحي زان يذول ما كان مقتضى ذات الممكن ان الموضوع اقتضاء ذلك الممكن اولوية الطرف  
على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون الطرف اولي بالنظر الى الممكن واو لويته اولي و  
واو لويته تلك الاولوية اولي الى حيث ينقطع الاختيار فيحي زوال ذلك الطرف بالنظر  
الي الذات جواز مرجوحا والكا قبل ان لا اولوية كما ينبغي وقوع احد الطرفين بكنه في  
وقوع الاولوية اذ لم يتخلف بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولي بالنظر لاذاته ولا  
استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضا على سبيل الاولوية وانما يستحيل  
اذا كان على سبيل الوجوب وقد كثر اذ قيل لا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات  
اذا كان اقتضا على سبيل الاولوية في غير المنع لان كلفا معلول عن العلل على هذا  
التقدير ايضا لازم بيان ذلك ان الذات اذا اقتضى وجوب اولوية احد الطرفين كان  
وجوب اولوية احد معلولا لانا اقتضا اولوية اولوية احد الطرفين كان اولوية  
اولوية احد معلولا لانا وقوع الطرف الاخر يستلزم نزول اولوية نزول اولوية  
فلم يبق اولوية الطرف الا قوله واجبا ولا رجاء اولي فيلزم كلف معلول الذات وهو  
اولوية الاولوية المذكورة هنا لكن المعلول لازم للعلل انتفية له الكافية فيه اليه الكلام  
في هذا المقام سواء كان المعلول وجوب ام اولوية او غيرهما فانما كلفنا انما لازم  
وجود المزموم به دون اللازم به فيكون وقوع الطرف الآخر محالا فيكون المكان وقوعه  
محالا لان المكان المحال **قوله** اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوع اليه

لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوع بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات  
الممكن مقتضيا لعدم السبب المذكور لجواز ان يكون السبب المذكور باطلا عن اجتماع مع  
ذات الممكن وذات الممكن لا ينافي عن اجتماع مع ولا يلزم في عدمها في نفسها ممكنا **قوله**  
فيحي زان يذول اه انما يلزم زوال مقتضى الذات ان لو كان الذات مقتضيا لرجحان احد  
الطرفين اما اذا كان احد الطرفين انسب والبقى من غير ان يكون لا اقتضاء لرجحان  
كأمرت الانسان اليه انما يلزم من نزول احد المتساويين ارادة وقوع الطرف  
الراجح ولا وقوعه ولا ينافي ان المكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا ارض وقوعه  
مع نفيه وعدم وقوعه مع نفيه لا يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح  
بجود الرجحان لو كان عدم وقوعه بجر الرجحان ايضا يلزم تساويهما وهو غير لازم لجواز  
ان يكون عدم وقوعه سبب لا ينافي في عدم ذلك السبب مدخله في وقوع الطرف  
الراجح الذي فرض وقوعه بجر الرجحان بل لا يلزم من هذا الدليل الى الدليل الاول قيل  
لا يخفى ان كلام الشارع فينا دي على ان مراد بالمتساويين وقوعه في وقت ولا وقوعه  
في الوقت الا في ذلك قال وانما جئنا في وقوعه امرا لم يوجد في الزمان الا ان لم يكن  
وقوعه بجر الرجحان ومن ايسر ان لو كان وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض  
بجود الرجحان مع انه يتحقق في جميع اوقاته لزم نزول احد المتساويين وما تقدم من جواز  
ان يكون عدم وقوعه سبب بغير املا اذ على هذا التقدير لا يكون وقوعه بجر الرجحان  
وقد فرضناه كذلك ههنا فقدم ما ذكره الشارع من غير رجوع الى الدليل الاول وقد كثر  
اذا لم ان لو كان وقوع الطرف المرجوع بسبب لا يكون وقوع الطرف الراجح بجر الرجحان  
ولم لا يجوز ان يكون وقوع الطرف الراجح بجر الرجحان وقوع الطرف المرجوع بسبب  
فان ثبت بان عدم هذا السبب دخل في وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه بجر  
الرجحان رجوعا الى الدليل الاول وان لم يثبت بذلك لم يتم الملازمة ولبت شوي بان  
اي مناهات بين ما ذكر المحقق في فائدة هذا السبب من ان الشارع اراد بالمتساويين  
وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وبين ما استدل عليه من ان المتساويين هو وقوعه  
في وقت وعدم وقوعه في الوقت الا في السبب فانما كذا كذا كان المتساويين هما وقوع  
الطرف الراجح ولا وقوعه فاما وجه هذا الاستدلال **قوله** انما لم يقدح في لزوم هذا



الكلام ضعيف بعد اذ لا يلزم من تجوز وقوع احد طرفي الممكن لعدم تجوز وقوع كل واحد  
 منهما به كيف ولكل طرف سبب مناسب لا يجوز وقوعه لغيره ثم ان القول لم يكتفوا اثباتا  
 الصانع تكافؤ وجود الممكن كذا في المرجح بل لا بد من ان يكون الممكن لا يكون ان يكون  
 عينا بل ينمو الى ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موهوبا قال الشيخ في البات السخا  
 وبكلا فانما نصير احد الطرفين الى الوجود والعدم واجبا لا يمكن لانه بل بعد اما المانع  
 فبطل من جهة وجوده واما المانع العدمي فبطل من عدم العلم بغير الوجود بل هذا المانع لم  
 في المقام اذ الموضوع ان الوجود راجح بالنظر الى ذات الممكن بلا حاجة الى الموهبة وما ذكرنا ان  
 مرجح الوجود كسب ان يكون موهوبا ووجه كسب والتباس اما التباس فلان الموضوع ان  
 يكون الامكان كانه من ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب  
 الطرف المرجح وبني السار على جهل ان ذلك كون الطرف الراجح هو الوجود وينبغي ان عدم  
 سبب العدم ووجود الممكن من جهة حاجته الى موهبة لا ما ذكرنا واما البحت فلان المانع يمنع استلزام  
 ذلك ان يكون له الجواز واستدعاء نقل عن الشيخ من ان مرجح الوجود كسب ان يكون موهوبا  
 فلا يكون ان يكون عدم سبب العدم مع الاولوية لعل **قوله** فلا ولي ان كان باه قال بعض  
 الفضلاء هل سمعت عاقلنا يقول ان المانع لانه يكون ان يقع بالنظر الى غيره وكان هذا نقا  
 لم يسمع ان الامكان بالغير غير متحقق وان اراد كوننا لوقوع بالطرف الى ذات الممكن عدم الاستلزام  
 بالنظر الى غيره ان لا يكون ذلك لا متناهي مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب  
 الى ذات الممكن امكان تلك الاولوية اصله يلزم امكان ذلك في الاولوية ان نسبة من  
 الذات اذ قال تلك الاولوية موقوف على وقوع الاولوية الطرف الى كمال من العلم  
 فان لم يكن الاولوية الطرف الاخر لم يلزم امكان ذلك في الاولوية موقوف على وقوع  
 الاولوية كاحصل من العلة **قوله** لان اعدام العلولا استلزام من استلزام اعدام  
 العلولا استلزام اعدام عللها ان يكون سبب العدم عدما لان ارتفاع المانع قد عديم اسباب  
 الوجود فانما فرض عدمه عليه الوجود بوجود المانع كان سبب العدم وجوديا **قوله** ليلزم  
 السبب قبل الازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان كان في الطرف الراجح على فرض وقوعه  
 في بعض اوقات المرجح دون بعض اخرى في نفسه ثالث وبكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء  
 من اجزاء وقت المرجح دون اجزاء اخرى من مرجح ومن البين انه لا يمتنع تلك المتناقضات

فعله م

لوجه

في الواقع حتى يلزم اجتماع المراتب الغير المتناهية في الواقع وفي كل نظ وتوسل فيجوز ان يكون  
 المراتب امور اعدمية وليس سلم فبطلانهم لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف المعلول  
 على المراتب الغير المتناهية لا توقف بعض اجزاء على بعض والا ولي تركه ذكرنا استلزام  
 المقصود به وذا اذا حصل ان لو كذا الاولوية الخارجية لا يمكن وقوعه ثانيا وعدم وقوعه اخر  
 ولو امكن ذلك لزم انما ترجح احد المتساويين لعدم كفاية ما فرضنا كافي وسامح لان كذا  
 المتقدم الاول وهو الكفاية وانما كيف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك ظاهر  
 في كسب من وجهه ان المرجح الى المرجح انما ليس فرض وقوعه في بعض اوقات  
 وجه المرجح الاول دون بعض حتى لو لم يفرض ذلك لم يكن محجبا اليه ولا وقوعه بالفعل في  
 بعضا وقاؤه دون البعض حتى لو فرض جميع اوقاؤه لم يكن محجبا اليه بل المرجح الى المرجح انما هو  
 وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وبكذا حكم سائر المراتب فانما يستلزم  
 وقوعه وقوع جميع هذه المراتب الغير المتناهية فرضا واما ان لا يلزم من عدم توقف  
 بعض هذه المراتب على بعض اخر عدم ترتبها اذ لا تبس ليس تمنع ذلك التوقف ووجه  
 الترتيب سببا هو ان المرجح الى المرجح لو وقع الطرف الاول مع المرجح الاول وان لم  
 ترجح لوقوعه مع المرجح الثاني وبكذا **قوله** ويلحق وجوب آخر فان قلت قد سبق انه  
 لا يتصور تعدد امكان الوجود بالعكس الى ذات واحدة وبها جواز تعدد الوجوب  
 بالعكس الى الممكن حيث قسم الوجوب الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق فما انفق  
 بينهما قلت كانه لا يجوز تعدد امكان الوجود بالعكس الى شيء واحد لا يكون تعدد وجوب الوجود  
 بالعكس اليه ويجوز الوجود بين الممكن بناء على انها ليس بالعكس الى شيء واحد باكتفاء  
 الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط انعقاد المحل وبالوجوب اللاحق بشرط  
 انعقاد المحل فبطل كسب ما ذكرناه بشرط الوصف ولهذا اذا افترضنا وقوع الفعل مطلقا  
 من غير توقف بالشرط المذكور ان تقع الوجوب اللاحق وكان قول المصنف وجوب الغلظ  
 متعارضا جواز العدم انما في هذا المعنى قيل قوله وتوحيث الوجوب بين الممكن بناء على انها ليس  
 بالعكس الى شيء واحد غير مسلم لانه ان يكون الموضوع في الوجوب بشرط المحل هو الممكن  
 ويكون الغلظ شرط الوجوب كيف ولو كان الامد على ما ذكره لم يكن موضوع الوجوب والامكان  
 واحدا وهو خلا فتظهر به المصنف من قوله ويلحق وجوب آخر وفيه كسب لانه ان اراد كون

الوجوب سببا



القيد شرطاً لوجوبها يمكن ان الواجب معرض للممكن مدح ذلك الى ما ذكر المحل من ان الواجب  
 بالوجوب باللاحق هو الممكن بشرط انتفاء المحل وان اراد به ان لا يكون لذات الممكن وصدق في  
 زمان القيد فبرهنا ان المحل لا يلزم ان يكون ضرورة واما لذات الموضوع وصدق في زمان من  
 الازمنة مثلاً ذات الانسان وصدق لا يجب له الكتابة اصلها في زمان الكتابة ولا في زمان عدمها  
 وما لم ينفذ ذات الانسان بقيد لا يجب له الكتابة فلو كان مع الوجوب اللاحق سدا لم يكن لازماً  
 للتعليق بهي وان اراد به من آخر فلا يهد من بيان ليس حاله لم يعرف الا مكانه والوجوب بشرط  
 المحل واحد لذات لا كسب القيود واكتشافات وهذا التدرج في الحكم بان الممكن يلحقه وجوب  
 كما ان وصدق ذات الاب والابن كلف في الحكم بان الابن يلحقه ابونه ولا ينافي ذلك كون حرق  
 الابن له من جهة اخرى **فوق** يكون قوله وليس وجوب التعليقات لازماً لما بهت الممكن تكرار  
 غير مسلم وانما يلزم التكرار انما في قول الحق وجوب التعليقات بتقاربه جواز عدم وقوله  
 ليس ملازم بما في الشرع اما انما في الاول بما اشترنا اليه في الكسبية السابقة والى ان  
 جواز عدم ليس لازماً لكل فعلية فلا تكرار اصلاً وتفسير ذلك ان وجوب التعليقات يكون  
 بشرط انتفاء الموضوع بالمحل وانما نسب المحل الى الموضوع في واحد الشرط المذكور  
 ارتفع الوجوب **التم** الا ان كانت الفعلية في مادة الضرورة الذاتية فانه لا يرتفع الوجوب  
 لان الفعلية تنفي ذلك بل كخصوصية المادة فتقارن وجوب التعليقات جواز عدم  
 الوجوب بالعكس الى الذات مجرد عن الشرط المذكور ولا اشعار للكلام بان المراد  
 بالوجوب وجوب الوجود لا ما هو اعم ولا حاجة الى تخصيص البحث بالمكلمات لئلا يفرغ الحق من قولنا  
 الواجب لذاته موجه فان مقارنه جواز عدم الوجوب لوجوب التعليقات لا يستلزم  
 عدم الوجوب في كل مادة فان قلت من قوله وجوب التعليقات بتقارنه جواز عدم هو  
 ان كل وجوب فعلية بتقارنه ذلك لان الجمع المعروف باللام يستغرق لكل فرع قلت لا خلاف  
 في ان الجمع المعروف باللام لا يجب حمله على الاستغراق انما اكلف في ان اذا حمل عليه هل المراد  
 كل فرع او كل جمع من الافراد قال صاحب المطول نعم في بيننا مذكور والجمع في المعروف باللام  
 الجنس من وجه آخر وهو ان الغرض صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه الى ان  
 منه كما في قوله تعالى يا ايها النبي والجميع صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى  
 الواحد منه ثم ذكر الجواز مستقراً ان مقارنه عدم الوجوب لا يعم وجوب كل فعلية واللاتك

لفظ الجواز وقيل مقارنه عدم لان احضره واقيده وقوله ليس ملازم اي جواز عدم ليس  
 لازماً للتعليقات صريح في عدم جزمه قيل قوله وانما اخذ موضوع الفعلية مطلقاً ارتفع الوجوب  
 م والسند ما مر وما في محله من ان قول الحق وجوب التعليقات بتقارنه جواز عدم  
 الى ذلك بل انتفاء جواز مقارنه عدم لا بد له من ان موضوع الوجوب اللاحق هو القيد  
 بل موضوع كما مر هو ذات الممكن والشرط فيما لوجوب وعالما كان وجوباً بالشرط لم يناف  
 جواز عدم حال انتفاء الشرط وفيه كسب اذا فقام ان نسبة الكتابة الى الانسان بشرط  
 ما كلف به من الغزوة والى الانسان المطلق وان كان في وقت الكتابة من الامكان كما ان  
 نسبة ترك الاصابه الى ذات الكاتب بشرط الكتابة ضرورية وانه في وقت الكتابة بالامكان  
 ولذلك يصدق قوله الغزوة لا لا نسب من ترك الاصابه ما دام كانا بشرط الوصف ولا  
 يصدق ما دام الوصف في موضوعه فلو اخذ موضوع الفعلية انفعالية مطلقاً ولم يقيد  
 بالمحل لا يرتفع الوجوب في كثير من التعليقات **واما** ما ذكره من ان الموضوع منها هو ذات  
 الممكن والشرط فيما لوجوب ففقدت ما فيه اتفاقاً فلا ينعده ثم قيل كيف ترك الجواز  
 وقيل وجوب التعليقات بتقارنه عدم اي عدم الوجوب كما في قوله الحق ومن اليقين ان  
 الوجوب لا بتقارنه عدم الوجوب ضرورة ان الشيء لا يتقارن عدم نفسه وفيه كسب لذ  
 الوجوب المذكور بالعكس الى الذات شرط السبب بالمحل وعدم الوجوب بالعكس  
 الى ذات بلا شرط ولا سبب فيهما لا انسوب اليه مختلف كما لا يخفى فلانم انتفاء افتراضها  
 وانما كونها من مستحق الافتراض لو كانا بالعكس الى شيء واحد قوله والا كان ضعف فيه فيه  
 تسامح فلا تغفل قوله وكل ما دبر مركب غير مسلم اذا كاد في البسيط كعرض اوصوله  
 مادة قطعاً ليكون ما دبر وليس مركباً قوله وهو كصاحب الغيرة لعدم ورس زماناً مستوعباً  
 الفرق بين تعريف النائيين وتعريف الزائين انما يكون بحصص الغيرة وتعبير  
 متخصراً به بل سفي ان كل السبق في الصورة الاولى على السبق بالذات وفي الثانية على  
 السبق بالزمان كما يظهر بانه تامل في لانه قوله فان كل ما ليس مسبوقاً بالغير مسلماً مسبوقاً  
 بعدم فان ثبوت النائيات لا شياً يكون في محل بعلة كما بين في موضعه لا يكون  
 مسبوقاً بالغير سبقاً ذاتياً وقد يكون مسبوقاً بعدم لان قال وجوب الشيء في نفس متصرف  
 بالحدوث والقدم النائيين لا وجوب الشيء في جزمه وما ذكر في معرض السند من قيل

وانية



الثاني لاننا نقول وجود الشيء في ذاته كوجوده السواء في الجسم قد يوصف باكدوث الدنيا في  
 قطعاً فلم يوصف باكدوث الذات لم يصح قوله واكدوث الدنيا في اخص من الذات  
 قبل ما ذكرناه من موطن السند مناف لما قرع من ان الوجود مقدم على فعلية الذاتيات  
 لانه يكون مسبوقاً بالوجود المتأخر عن الفاعل فيكون مسبوقاً بالغير وانما يوصف عليه الاشكال  
 الذي اوردوه في بعض كلامي في الكوائف وهو ان يثبت بعض الذاتيات كالعالية لسافل  
 معلل بالمتوسط كنبوت الجسم للانسان بتوسط الحيوان فيكون مسبوقاً بالغير ايضا  
 وفي بحث لان المتأخرات بينهما غير مسلم ان غاية ما يلزم من تقدم الوجود على فعلية الذاتيات  
 ان يكون علته لغيرها ولا يلزم من ذلك ان يكون علته لثبوتها الذي الذي فان الانسان مثلاً  
 في مدقاة انسان لا بواسطة امر من الامور في لوانتغ هذا الاسم لم يكن الانسان انساناً  
 ولما كان في السند كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة لا يتعدى فيكون بعض اخرها معللاً  
 ويكون ثبوت العلية لسافل بواسطة المتوسط ثم قيل فاصل السؤال كصحة تقدم واكدوث  
 في الاصطلاح لوجود الشيء في نفسه ولا يكون وجود السواء في الجسم متعدياً باكدوث فلا يلزم  
 اختلال قوله واكدوث الدنيا في اخص من الذات لان اكدوث كسب هذا الاصطلاح لا يشمل  
 وجود السواء في الجسم فنقوله واكدوث الدنيا في اخص من الذات لان اكدوث كسب هذا  
 الاصطلاح وجود الشيء في ذاته قد يوصف باكدوث الدنيا في قطعاً ان اراد به ان يوصف  
 بحسب المعنى الغوي فلا ينفعه وان اراد به ان يوصف بحسب المعنى الاصطلاحي فهو صادق  
 في المطلوب اذ ليس فاصل السؤال الاخير فكيف وفيه كسب اذ لا يتم ان فاصل السؤال  
 ذلك كيف ولم يثبت اصطلاح في اصطلاح فاصل دعوى اختصاصه في متعارف الناس  
 بذلك واجواب نفي هذا الاختصاص **قوله** ولا عكس في ان الابطح الى ابنة اة قيل  
 اذا افاد الابطح من حيث الاضافة الى ابنة ما في افتراق الحادث الدنيا في حكاكاد الاضافة  
 فلكل القدم الدنيا من حيث عدم مقايسته الى كاد ما في افتراق القدم الدنيا من القدم  
 الاضافة في كل السبب المذكور بين القدم وبين اتقا وبصر النسبة بالعموم من وجه والاولي  
 ترك هذا السكف وجعل النسبة بين الكاد وبين الساول في الصدق فان كل حادث اضافي  
 حادث دنيا وكل حادث دنيا في وقاد و اضافي بالنسبة الى القدم الدنيا في قوله قال كسب  
 من حيث انه ابله في قدم الاضافة وليس حاداً وناضافاً ان ارادنا من هذه الكيفية ليس

بالاضافة الى ابنة فسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من افراد الحاد الاضافة لافعال  
 ان يكون حاداً وناضافاً فلم يمتنع اكدوث الدنيا في بدون الحاد الاضافة وان اراد  
 ما هو في هذه الكيفية ليس حاداً وناضافاً اصلاً فهو م والسند **قوله** في العلية  
 وقد قال بعض الفضلاء لنا فيه كسب وهو انهم قد صرحوا بان كل ممكن محقق في وجوده  
 سابق ولا محذور واما سابق الوجود السابق الذاتي الذي هو سبب المحذور اليه على  
 المحذور فيقتصر على منهم بان الوجود من جملة افراد العلة التامة فكل علة تامة تكون  
 مركبة من الفاعل والوجود فكل ممكن بان العلة التامة كون ان يكون هي الفاعلية  
 وهو كما في البسيط العاقل من الموجب بلا شرط الشيء في تأثيره ولا تصور ما في  
 منه من مقتضى لذكر المقترح والاخراف وفي بحث كسب مسبوقاً بهم مقدمه هي ان  
 الممكن قبل تأثير العلة لا يحصى لا يقبل لرافلاً لما يكون واجباً ولا موجد الا لا الفاعل  
 مثلاً واذا اثر العلة فيه صار عين الواجب والموجود والالف لا بان بعد رتبها  
 امور بل بان لصورتها امر واحد فيقتصر العقل الى هذه السلسلة وغيره لم يكن مقدم  
 بعضها على بعض فيقول ما لم يكسب لم يصح موجد الم يكن الفاعل في ذلك فهذا الامر  
 المنفصل لانه في الامور ان علة الممكن وليس هو ولا شيء من تفاصيله علة له واما حاد  
 ان يكون بعض تلك المتعدي على لبعض اخر بوجه ما اذا تمهد من فاعلم ان الوجود  
 عين الواجب مقدم على وجود الممكن لكن ليس على الممكن بل هو مرتبة من مراتب العلول  
 لما في في القدم فان الوجود بالمتن المتبادر من امر اختياره كالموجود والاكاد  
 لا يوصف للممكن وان صار واجباً لغيره لا قبل الوجود ولا بعد فاذن لا يكون الوجود  
 علة للممكن ويجوز ان يكون علة في بعض الصور هي الفاعل وحده ثم ما صرحوا به من  
 ان وجه الممكن محذور بوجوه بين فان الممكن كسب فيصير موجد او اذا افترض  
 الوجودية لصور واجب الوجود وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون واجبة سابقة على  
 موجوده وعلة له وبما انه يتكافؤ مراتب العلول لانه سابق على الممكن اذن هو العلول  
 وحده فان العلول لعل الممكن ومرتبة من مراتبه مقدمه في مرتبة اخرى منها كما في  
**قوله** فلا يصح تقدمه على العلول لا غير مسلم قوله لان لا يرد انما هو والصورة في عين  
 اما حية اقول ان اراد ان يجوزهما فوافعا عين اما حية ثم كسب مجموعهما فوافعا

هذا ما في كلامه في ان العلة التامة هي الفاعل  
 واما ما في كلامه في ان العلة التامة هي الوجود  
 فلا يصح ان يكون العلة التامة هي الفاعل  
 واما ما في كلامه في ان العلة التامة هي الوجود  
 فلا يصح ان يكون العلة التامة هي الوجود

في كل شيء ليس هو للعلول الاول  
 واما ما في كلامه في ان العلة التامة هي الفاعل  
 فلا يصح ان يكون العلة التامة هي الفاعل  
 واما ما في كلامه في ان العلة التامة هي الوجود  
 فلا يصح ان يكون العلة التامة هي الوجود



الوجه ليس من اجزاء المادة فلا بأس بعدم تقدمه وان اراد ان يجمعها ما فوقها فلا  
 فساد بين اناهيته في اذن الظاهر ما هو ان هذا الوجه ليس عين الماهية بل جنان  
 من اجزاء المادة ومقدما على الماهية والفرق بين الاعتبارين نظرا في مثل قولك كل  
 النجوم لا يسبح هذا الارض وما يسبحها لا يسبح في ارضي فان السعة وان كانت  
 معلقة لكل النجوم في الصورين لا يصدق اذا اخذنا النجوم معا وليصدق اذا اخذنا الامسا  
 فاذن فرق بين النجوم في الماخوف معا والجمع في الماخوف لا معا ولما كان معنى المادة و  
 والصورة على الماهية لا معا لان مجموعها هو هذا علما كذلك فالعلم النامي مطلقا مقدم  
 على المعلوم بالوجه الذي هو علم بذلك الوجه قال بعض الفضلاء لا يقال كل جزء من اجزاء  
 العلم النامي علم ناقصة اذ هو في العلم النامي ناقصة ببعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك  
 ان كل جزء من اجزاء العلم النامي بعض من معنى ما يتوقف عليه الشيء واذا ثبت ان كل  
 جزء من اجزاء العلم النامي علم ناقصة يلزم ان تقدم معنى المادة والصورة الذي هو  
 المعلوم على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من العلم النامي وكل جزء من العلم النامي  
 علم ناقصة وكل علم ناقصة مقدمة بالطبع على المعلوم كما ذكر العلامة الجزية لا يفتقر  
 لان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلم النامي لان العلم النامي مجموع ما  
 يتوقف عليه الشيء وكل اجزاء اسبابا يتوقف عليها الشيء ولا شك ان مجموع المادة  
 والصورة حالس من تلك الاسباب اذ لا يصدق على مفهوم ما يتوقف عليه الشيء وفيها  
 كمال ما في السؤال فلا تامة اذ لا كان كل جزء من اجزاء العلم النامي علم ناقصة يلزم  
 تقدم المعلوم على نفسه قوله لان مجموع المادة والصورة جزء من العلم النامي اقول ان  
 اراد مجموعها ما فوقها اجزاء من مجموعها ما فوقها على هذا الوجه  
 ليس من اجزاء العلم وان اراد ان يجمعها ما فوقها على الافراد من اجزاء العلم النامي ثم  
 لكن لان مجموعها ما فوقها هذا الوجه ليس المعلوم فانه هذا الوجه جزء العلم النامي وله  
 ناقصة للمعلوم واما في الجواب فانه اذا كان لعدد اربعة اجزاء مثلا كان لا محالة اسان  
 من اجزئ من العلم فيكون جزئ من اجزاء اعم من ان يكون واحدا او كثيرا فمعرفة  
 المادة والصورة غير موجه نعم لو منع انها جزء واحد فوجه اذ لا كان الجزئ ذلك لم قال  
 ولو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلم النامي فانه ان كل جزء من اجزاء

هذا العلم النامي هو مجموع المادة والصورة وهو مقدم على كل جزء من اجزائه  
 لان كل جزء من اجزائه علم ناقصة وهو متوقف على مجموعها  
 فانه لا يمكن ان يكون كل جزء من اجزائه علم تاما  
 لان العلم النامي هو مجموعها وهو مقدم على كل جزء من اجزائه  
 لان كل جزء من اجزائه علم ناقصة وهو متوقف على مجموعها  
 فانه لا يمكن ان يكون كل جزء من اجزائه علم تاما  
 لان العلم النامي هو مجموعها وهو مقدم على كل جزء من اجزائه  
 لان كل جزء من اجزائه علم ناقصة وهو متوقف على مجموعها  
 فانه لا يمكن ان يكون كل جزء من اجزائه علم تاما

من اجزاء العلم النامي علم ناقصة بل العلم النامي نفسه هو البعض الذي يتألف منه ولا يلزم  
 ان يكون كل جزء من اجزاء العلم النامي بعضا كذلك فان مجموع المادة والصورة جزء العلم  
 النامي لكنه ليس جزءا من اجزائه المعلوم بل هو نفس المعلوم والجزء المتألف له كل واحد من  
 المادة والصورة جزء العلم النامي لكنه ليس جزءا من اجزائه المعلوم بل هو نفس المعلوم و  
 والجزء المتألف له كل واحد من المادة والصورة وفيه كمال لان مجموع المادة والصورة لو كان  
 جزءا من العلم النامي كانت العلم النامي موقفا على ضرورة توقف الكل على جزء المعلوم  
 موقوف على العلم النامي فكون موقفا على مجموع المادة والصورة لان الموقوف على  
 الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فكون مجموع المادة والصورة موقفا  
 عليه للمعلوم ولا يكون علم تاما له فكون علم ناقصة له اذ لا يقع للعلم النامي نفسه الا هذا فلا يصح  
 منع كونه علم ناقصة على هذا التعديب **قوله** واعلم ان هذين التعديبين آه لا يعجبني هذا  
 الكلام لان التعديبين المذكورين انما كانا مستعملين في التقديم بالذات لكانا قاصدين منه و  
 نسق ان بعد التقديم بالذات احد معاني التقديم لان بعد معينين منه كما بعد التقديم بالذات  
 من معانيه لا اقسام بل شبه ان تقدم المحاج الى من حيث هو محاج الى من هو التقديم  
 بالطبع وتقدم النما على المستجمع كجميع شرائط التاثير من حيث انه لابد ووجه الشيء ووجوبه  
 هو التقديم بالذات والعلم هو يكون للنما على المستجمع للشرائط بالعكس الى المعلوم لعدم  
 بالطبع من حيث انه محاج الى من تقدم بالذات والعلم من حيث انه مفيد لوجوبه و  
 وانما من يشيرون الى تقدم المحاج الى من يقول لهم ما لم يوجد المحاج الى من لم يوجد المحاج الى من  
 تقدم الموجد يقول لهم ما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره ومع التقديمين فبما ذكرناه من ان  
 ما لا ياتي الى الشيء في الفلسفة الاولى بعد ما اخرجت من التقديم في فاعلموا ان  
 الشفاء فقال في المقالة الرابعة من ان السابق في باب ما ليس للعلم وما لا في منه  
 فهو السابق وزبان ومن هذا القبيل ما جعلوا المحجوم والرئيس للعلم فان الامار  
 يقع للرئيس وليس للرئيس واما تقع للرئيس والرئيس فيقع للرئيس فيقع للرئيس فيقع للرئيس  
 الرئيس لم يخلوا ذلك لما يكون هذا الاعتبار بالعكس الى الوجه فيعلم الشيء الذي  
 يكون له الوجه اولا وان لم يكن للعلم وان لا يكون له الا وقتها لا الاول وهو  
 مقدم على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجه للوحد ان يكون الكثرة موجبا

لا تعجبني



ومن شرط الوجود بكثرة ان يكون الواحد موجه او ليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود  
 بكثرة او لا يفيد بل ان كان له جهة واحدة فله جهة واحدة وكذا لو كان له جهة واحدة  
 الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيان وليس وجه واحد من الاطراف بل وجود له من  
 نفسه او من شئ ثالث لكن وجه الثاني من هذا الاول فلا الاول وجوب الوجود الذي  
 ليس لذاته من ذاته بل من ذاته الامكان على نحو هذا ان يكون ذلك اولها وهذا  
 وجوب ان يكون على وجه وجوب هذا ان كان الاول يكون قدما بالوجه لهذا الثاني  
 والذي لا يستلزم العقل اليه ان يقول لما ذكره زيد من شئ ثالث وسنذكره بقول  
 لما ذكره المتكلم في ذكر زيد من وان كان يقول لما ذكره المتكلم في ذلك فذكره العقل  
 مع وجود الحكيمة معهما في الزمان بوضوح لا محالة ولما ذكره اذا كانت الحركة الاولى  
 ليس سبب وجودها في الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها في الحركة الاولى وهذا الكلام  
 وجه دلالته على ما ذكرناه فاقبل لا ثم لا يستلزم في التقديم بالذات سبب ذلك كيف ولو  
 كان كذلك لزم ان لا يقسم التقديم لان جميع اقسامه مشتركة في مطلق التقديم وفيه تحصيل  
 التقديم مشترك لعقل بين معان وكل معنى من معانيه احد هذه الاقسام على ما مر في الشيخ  
 في الشفاء فلو كان التقديم بالذات احد معانيه لينبغي ان بعد من هذه الاقسام ولا بعد  
 اقسامه من معانيه كما لا بعد اقسام سائر معانيه منها ثم اشترط التقديم بالذات على التقديم  
 المذكور بين التقديم بالعلم والتقديم بالطبع اشترط في معنوي واشترط التقديم بين الاقسام  
 المذكورة اشترط في لفظ والاشترط في المعنوي على ما بيناه مانع من هذا اقسام من معان  
 التقديم لا الاشترط في اللفظ فلا يستقيم كذا ليس احد معانيه الاخر ثم قبل قد اعتدنا اننا قيد  
 المعنيين بالحيثيين لانا معنيين متقابلين فيجعلها قسمين للتقديم وفيه نظر لان التقديم  
 مشترك في التقديم المحتاج اليه مطلقا بل نقول بعدم الاحتياج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم  
 من تقدم الفاعل على السجود من حيث انه يفيد وجوه الشئ ووجهه فان ذلك ايضا تقدم المحتاج  
 اليه المخصوص من حيث انه محتاج اليه مخصوص وكيف يجعل احد معانيه لاف ولوجه ما  
 ذكره جرى في التقديم بالذات ايضا بان يقال التقديم من حيث انه الشئ واقوع في المرتبة السابعة  
 قسم من التقديم والتقديم من حيث انه واقوع في حصول المرتبة السابعة الطبيعية والوضع قسم  
 آخر فكون اقسام التقديم الدني معناه اخر وفيه كذا اما اولها فلان ان يفيد المعنيين بالحيثيين

التقديم

سند في نقابها بل المستدعي لنقابها هو انما معنيان محققان نقول لفظ التقديم الى احد معانيه  
 الى الآخر كما هو شأن غيره مما من معانيه فان لفظ التقديم نقل من ثلثه الى التقديم بالشرف  
 الى التقديم بالطبع ومن التقديم بالطبع الى التقديم بالذات كما بينهم من الشفاء ونسب الامتياز  
 المذكور الى المعنى فدية بالمرتب واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه  
 اعم من تقدم الفاعل على السجود من حيث انه يفيد وجوه الشئ في سلم فانها معنيان متباينان  
 اذ لا يصدق في غطاء الوجود انه هو الاله فيحتاج اليه ضروري وقد نقل لفظ التقديم من احد معانيه  
 الى الاخر كما مر في الشيخ مما نقلنا عنه اننا نعلم بما اشتركان في المعروفين ولا يلزم من ذلك تقديم  
 الايدي ان التقديم بالشرف التقديم بالعلم كغيره كما مر في المعروفين فان ذلك حل المعطى هو  
 المعطى اشرف منه ولا يلزم من ذلك تصادفهما ثم قيل ليس فيما ذكر وما نقله ما دفع به  
 التي اوردها لان التقديمين مشتركان في معنى هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج اليه فاشبهه وبما ان  
 ينبغي ان يعد التقديم المشترك بينهما قسما آيا في كمالا ولا بد في دفعها من بيان وفيه تحصيل  
 اراد بان مشترك التقديمين في تقدم المحتاج اليه ان تقدم المحتاج اليه جزء من مفهوم كل منهما فمقتضى  
 اذ لا يعتبر في التقديم بالعلم انه تقدم المحتاج اليه بل هو تقدم معطى الوجود مع قطع النظر عن  
 كونه محتاجا اليه اولا وان اراد به ان يصدق في كمال مناه ان تقدم المحتاج اليه فسلم لكن لا يلزم  
 من ذلك ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينهما فان المفردات الصارفة على اقسام التقديم  
 كثيرة ولا يلزم من ذلك ان يكون شئ منها قدرا مشتركا بين اقسامه مثلا يصدق على التقديم بالعلم  
 انه تقدم الشرف على الخس كما يصدق على التقديم بالشرف ذلك ولا يلزم ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا  
 بين التقديمين المذكورين واما ان يكون قدرا مشتركا لوكا في هذا المعنى معتبر في مفهوم كل واحد  
 منهما **فقال** والشيخ استدل في ما يفتقر به من الشفاء قبل قال فيه ومهما قسم للتقديم مشترك  
 وذلك هو التقديم بالعلم فان السبب متقدم على السبب وان كان لا يوجد احد معانيه الاخر  
 وجد الاخر وليس احد معانيه بالطبع على الوجه المذكور بالتقديم بالطبع منها وان كان  
 به نقول المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلم وبالذات هذا في رتبة وهو في جواز اطلاق  
 التقديم بالطبع على التقديم المشترك لكن لا دلالة على كصحة التقديم بالذات بالتقديم بالعلم بل  
 انما اراد بالتقديم بالذات معناه هو المتقدم باسم التقديم بالطبع فان العام اذا قرن  
 بالخاص كان المراد منه ما عد ذلك كما من فكون معناه قد كمل التقديم بالطبع على التقديم بالعلم



والقسم الآخر من التقدم بالذات فكون هذه التدرج المشترك بينهما ولعل السار في تبعها  
 للمصنف في شرح الاشارات جعل في لفظ الذات بياناً لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم  
 بالطبع على التدرج المشترك من جملة تارة على القسم المشهور واخرى على التقدم بالعلية كما علم من كلام  
 الشيخ وقل كلامه على انه قد يقال اي كمال على المتقدم بالعلية انما يكون معناه التدرج المشترك  
 بينه وبين القسم المشهور وهو كما يريد في هذا المقول بوجه بعض ما شئت انما قد ذكر في القائل  
 الصادق وفيه كثرة اما اولاً فانه ليس في كلام الشيخ هناك اطلاق بالطبع على التدرج المشترك  
 المذكور اصلاً بل بين هناك معنى مشهور للتقدم بالطبع لا يصدق على التقدم بالعلية وقال  
 وكفى بالامر فيه مؤخر الى صناعته اذ في نفسه فيها معنى اخر من المعنى المشهور صادق على  
 التقدم بالعلية من حيث انه يحتاج الى ما من حيث انه مقدم بالعلية ومنه للوجود وهو ما  
 قلنا حذره في الكاشفة السابقة اخذ تقدم الحجاج اليه وهو ليس تدرجاً مشتركاً بينهما لانه ليس  
 معتبراً في التقدم بالعلية ولا في المعنى المشهور بل يصدق على التقدم بالعلية من وجه آخر كما يصدق  
 كما عليه المتقدم بالسرف واشار بالوجه المذكور لتقدم بالطبع منها الى قوله وقد وجد انه هو  
 الذي لا يرجع بالسرف في لزوم الوجود كالواحد عند الاثنين فانه اذا كانت الانية  
 موجودة فالوصف موجود ولا عكس فليس ان كانت الوصف موجودة فالانية لا بالية  
 موجودة ومن المشهور ان ما يكون كذا فهو مقدم بالطبع وليس في المشهور له شرايط واجبا  
 كتحصيل الامر في ذلك فيوازي صناعته اخري واما ما ينافي فلان ان الهم من تارة الشيخ  
 انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع هو انه لا يوجب بالسرف في  
 لزوم الوجود ولا يطلق عليه التقدم بالذات اصلاً فانه مرادف للتقدم بالعلية وليس  
 كذلك جعل في شرح الاشارات بياناً للتقدم بالعلية **قوله** لان اجزاء الزمان بالعلية  
 متساوية اكتف قبل قد علم ان هذا ينبغي ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما  
 سذكره السار هو عند قوله ولا كالحاج الى ما قد مر من ان ما حيز الزمان متصل  
 في ذواتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالوصف كقولنا كبرت لو فرض العقل انتصاراً الى جبرين كهم  
 بانها لا يجتمعان في الوجود كما ينبغي علم مع انها لو وجدت في كمالها متقدمة على الآخر  
 وما ذكره السائل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الكائنات ويكون بعضها متصفاً  
 بالتقدم وبعضها بالان فلا يجد في معناها لان كون احدهما كبريه والاخر صغيره لا يستند الى كائنه

فتوافر

فان ما هو المشهور من التقدم بالعلية هو

المشترك ولا الى الشخص بعين ما ذكر في نفع العلة فان قيل كيف في ذلك خلافاً فيما في الشخص  
 المفروض بناء على ان المحقق التقدم متحقق على فرض وجودها فلك السائل ان يقول كذا ان  
 يكون التقدم على فرض الوجود مستند الى العلة على ذلك العرض ومستند الاختلاف في  
 العلة الوضعية الى الاختلاف في الشخص المفروض سواء بسواء وفيه كبر لان قوله كون  
 ان يكون التقدم على فرض الوجود آه انما ينبغي لو كثر عليه بين اجزاء الزمان على فرض  
 وجودها كما ينبغي التقدم بينها على ذلك العرض وليس كذلك قال في اختياره كتاب التخصيص  
 ان بقية ليس بين السالف من الارمنة والوحدات وبين الانية عليه بوجه لا يقال في العلية بين  
 اجزاء الزمان منها مصار في الخط لا نقول انما يكون كذلك لو كانت الدعوى في نفع  
 العلة ينبغي وليس كذلك اذ الدعوى منها في التقدم بالعلية وكذا ان يستدل على هذا  
 الدعوى بنفع العلة **قوله** اقول مد فوج بان ذلك غير لازم قبل فرض هذا العالم ان  
 تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات ليس  
 بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فيما نقول من متغايرين غاير الامران انما اجتماعاً في  
 شيء واحد لا لعله المعنى بانها من حيث لا يحاسن المعلوم تقدم عليه بالزمان ومن حيث  
 كماله اليه المعلوم تقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمعقود وهو تغاير التقدمين فاجزاء  
 الزمان لو فرض ان بينهما تغايراً في الوجود وتعداً بالطبع بذكر الاختيار فبما ايضا في  
 اخر من التقدم وهو الذي يعبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم وفيه كبر لان  
 العالم المذكور قد استدل على ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر ليس بالعلية  
 ولا بالطبع بعبارة مركب من مقدمتين احدهما ان السابق والحسب في هذين النوعين  
 من السبق جائز الاجتماع والشارح منج منج المقدمة وما ذكر من العرض لا يتعلق بهذا  
 الدليل بل لو سلم كان اشار الى دليل اخر لا يرد في كلام العالم المذكور وكيف يكون غرضه  
 ذلك **قوله** اقول السبق بالرببة هو جارية عن ان يكون السابق اقرب قبل قدمت  
 ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك ينبغي  
 في الرببة هو كونه جدياً والتوب من المبدأ وفي الزمان غيره وذلك يكون المتقدم بالزمان  
 من حيث هو مقدم بالزمان غير جامع للمأخر كلاً فالتقدم بالرببة فانه ان لم يجمع  
 انما خلكان من حيثية اخري هي نوع اخر من التقدم وهذا واجب كون ذلك التقدم



فما هو وفيه كذا لان قوله وفي الزمان غيره غير مسلم وكيف سلم ذلك من ذهب الى  
ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضه ربي واما امتناع اجتماع المتقدم والمتأخر من الزمان  
فلم لا يكونان يكون بواسطة كونه في ذات كونهما المتقدم والمتأخر كما حسب **قوله**  
توجب ان يكون سبب العلم المدعى على معلولها سببا زمانيا قبل الا لازم من ذلك ان يكون  
للعلم المدعى سببا زمانيا وهو حق لا انكسار سبب في الزمان وفيه كذا اذ معنى كلام  
السائل ان يوقف السبب الزمانى بذكره لتعريف ان يكون سبب العلم المدعى على معلولها  
من حيث انه سببا زمانيا سببا زمانيا لصدق التعريف على من بين الكيفية وبما ذكر لا ينفى  
من ذلك لا ينفى وجه الرفع ان المعلول كما كان الى وجه العلم المدعى كما في هذه الظاهر  
ايضا فهناك سببان بالطبع على المعلول احدهما الوجه العلم المدعى والآخر لعدم والاستغنى  
تعريف السبب الزمانى في منتهى اما عدم انتفاء سبب العلم فلا ان السابى بهذا السبب  
وهو عدم العلم المدعى **قوله** في كونه مع السببى بجمع مع السببى وهو معلول واما عدم  
انتفاء سبب الوجه فلا ان السابى بهذا السبب وهو وجه العلم المدعى وان لم يكتف مع  
السببى الا ان منشا عدم اجتماعه ليس سببه عليه بالطبع بل منشا ذلك اشتراط المعلول  
بعده وسبق عدمه على المعلول ولولا ذلك لكان وجوده واجبا وجوده حاصلا بلا ريب ولا شك  
ان كون العلم منشا لعدم اجتماع القبيل مع البعد معبر في التعريف كليا ودر من ولو  
لم يعتبر هذا لا تقتضى التعريف بالسبب بالشرف والسبب بالربيه فيما لا يكتفى السابى بها  
المسبوق **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال اذا اجترت فطقت منه من الزمان  
ولا تظن انما الى قسمين وجهت تقدم احدهما على الآخر لا زمانيا بل معنى الاعم  
للقسمين المعبرين على الوجه المذكور وهذا القدر كاف في المط لا اذا سئل عن  
تقدم اكا دنيين واجيب بوقوع احدهما في احد القسمين المذكورين والآخر في القسم  
الآخر وقف السؤال بما عا ان تقدم احدهما على الآخر بين ولا ان تقدم بعض اجزاء الزمان  
على بعضه بين قسمين من الزمان باجبار التقدم وان خالفنا اقسام شيخ نعم  
اذا اجترت جزئين غير معلومى الاتصال من له باسبب في تقدم احدهما على الآخر وذلك  
غير مصر قبل لا يظن ان قسم الزمان الى اقسام باعتبار التقدم وانما خربن على كون  
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها في وجه كذا لا كثيرا من يتعلم بانقسام الزمان

الى هذه الاقسام ليس من اهل الكتاب وذلك امامه ظاهر في ان التقدم المذكور بين  
فيه حاج الى الكتاب قال بعض الفضلاء يجيب عن ايدى الشرع المراد ان السؤال ينقطع  
عند ذلك القول بحجود دلالة على ذلك الزمان المتقدم بدون اجترار دلالة على شيء اخر من  
مفهوم التقدم على اليوم وان لم يخل من الدلالة عليه ولذلك اذا جتر من الامس بزمان نوح  
وعن اليوم بزمان محمد عليهما السلام وقيل زمان نوح مقدم على زمان محمد عدم كانه انقطاع  
السؤال عند هذا القول باقيا كما وفيه كذا اذ لا بد ان انقطاع السؤال بحجود دلالة على  
الزمان المذكور وبما انقطاع السؤال حين التعبير عن الزمانين المذكورين بزمان نوح  
ومحمد عليهما معلومت الا وسلام بناء على ان تقدم زمان نوح على زمان محمد عدم معلوم  
لنا الا يري انه لو جتر عنهما زمانين غير معلومين التقدم كالصيف والشتاء لم ينقطع السؤال  
**قوله** ولو سلم فاما بطلان على كونه حضاة قيل لو كان هناك واسطة في النبوت يصح  
السؤال لم وان كان بدلى النبوت وذلك لان بدلية الان لا ينافى السؤال بطلب  
العلم وفيه كذا اذ السؤال قد يكون عن سبب النبوت كان نقاله لم كان كذا وذلك  
بكونه في النظريات والبدليات ايضا وقد يكون عن سبب الايات كان يقال لم  
قلت كذا او بانما تلت ان كان كذا وذلك بكونه في النظريات وينقطع اذا انتهى الى بدلية  
وقد اجترنا شارح مما السؤال عن سبب الايات حيث قال لما ذقلت ان تقدم  
عليه ولما انتهى الى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضه انقطع السؤال لكونه بدليا و  
يلزم من ذلك انتفاء الواسطة في الايات لانه النبوت ولذلك قال ولو سلم فاما  
بدل على كونه حضاة وليا معنى عدم الواسطة في الايات لانه النبوت وانما حسب ان  
السؤال مطلقا ينقطع واخر من عليه بان يلزم انتفاء الواسطة في النبوت ايضا **قوله**  
واكتفاء قالوا في وجه الضبط قيل قد حلت الحق المراد من التقدم مشترك بين اقسامه على ما  
نقل من الشفاء فلا يبره انه ان اراد بالتقدم الحق اللغوي فذكر غير ما سئل في الشرف  
وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا كما في الى الاختصار بان زيادة الغفل والشرف  
سبب للتقدم في الجملة لسا با فانه مع عدم جريان في غير الانسان وكون التقدم بالشرف  
جاءا كثيرا في غيره كجمل غيره مع ما يجازى والامور التي لا خلاف في اقسام التقدم معني لا خلاف  
التقدم بينها مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيص من منها بجملة قسمها براسه وفيه كذا اما



اما اولاً فلا يلزم ان الامم المشتركة المذكورة بين معاني لفظ التقدم معنى لفظ التقدم كيف  
 ولو كان كذلك كان لفظ التقدم بمعنى واحد مطلقاً على جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل  
 هو مشتق من بعض هذه المعاني الى بعضها كما صرح به في الشفا، ونقلنا عنه انفاً واحداً  
 ثانياً فلا يلزم احد معاني لفظ التقدم معنى التقدم بالسرف في كل نص عليه الشيخ في الشفا، و  
 واطلاقه عليه كسب هذا المعنى **قول** ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلم المعتبر آية قبله انما  
 يلزم ان يكون لا تقدم بالزمان عليه لغير الزمان اذ لا ما يقع من اجتماع عدل اقسام  
 من التقدم في شيء واحد كالقدم بالزمن والسرف بالزمان والرتبة للفكر بالنسبة الى  
 الكوادر العنصرية وفيه كذا اذا السارح قال ويلزم على هذا ان يلزم بمقتضى هذا التقدم  
 وهذا السبب يقتضي خروج المعدن المتقدم بالطبع لانه اجتهاد في اجتماع المتقدم مع المتأخر واجتماع  
 المعدن مع كمال ودخوله في المتقدم بالزمان لصدق تقدمه كادرج في التقدم عليه فيلزم مقتضى  
 السبب المذكور خروج المعدن المتقدم بالطبع ودخوله في المتقدم بالزمان ولا يندفع ذلك  
 بما ذكره من جوب ان اجتماع اقسام التقدم اذ يقتضي هذا السبب يمنع اجتماعها حيث اجتهاد  
 في بعضها ما ينافي في بعضها **قول** وان لم يكن مما جاء به آية يلزم على ما ذكره ان يخرج  
 التقدم بالسرف والتقدم بالرتبة العارضة لتقدم بالعظيم او للمتقدم بالطبع و  
 والتقدم بالزمان العارضة للمتقدم بالطبع هذه التقديمات المذكورة اذ المتقدم في الصور  
 المذكورة يحكم الى المتأخر وقد اجتهاد في كل واحد منها كونه غير محتاج اليه مثلاً اذ كان  
 اب متقدماً على ابنه بالرتبة لم يصدق على تقدمه الذي يقتضي تقدم التقدم بالرتبة على ما  
 يخرج من السبب وقس عليه التقدم بالسرف في التقدم بالسرف بالزمان العارضة  
 بالقياس اليه قبل انما يلزم ذلك لو كان معناه في الاجتماع في الواقع وهو ممتنع اما  
 لو اريد به في الاجتماع من حيث هذا التقدم ونحوه ان لا يعتبر فيه الاجتماع فلا يلزم  
 ذلك اصلاً اذ يصدق على المتقدم بالسرف والتقدم بالرتبة العارضتين للمتقدم عليه  
 او المتقدم بالطبع لانه لا يعتبر فيه اجتماع المتأخر للمتقدم وفيه كذا التقديمات بعبارة التوفيق  
 على ما هو المشهور بين المحققين وفيه كذا اما اولاً فلا يلزم من قول السارح المتقدم  
 ان اجتماع اليه المتأخر فكنا وان لم يجمع فكنا ان اجتماع اليه في الواقع وان لم يجمع  
 اليه فيه لانه ان اجتهاد في مفهوم المتقدم الاجتماع وان لم يعتبر في مفهوم ذلك في صرف

في قوله لا يلزم ان الامم المشتركة المذكورة بين معاني لفظ التقدم

المعبر

الكلام عن معناه الاخره بلا قدره صار في غير ما بين سبب في التوفيقات واما ثانياً  
 فلا يلزم انما السبب لو كان الاصل في معتبراته مفهوم التقدم بالعلم والتقدم بالطبع  
 كليهما لكنه ليس معتبراً في مفهوم التقدم بالعلم كما صنفناه واما ثانياً فلا يلزم ان يكون  
 السارح ما ذكره لكان معنى قوله وان امكن فان اجتهاد سبباً ان اجتهاد في مفهوم  
 امكان الاجتماع ويلزم من ذلك ان يكون امكان الاجتماع في معتبراته مفهوم التقدم  
 بالرتبة والتقدم بالسرف ولم يعتبر في مفهومها ذلك احد ثم يعبر التقدم بالزمان  
 على ما يخرج من هذا السبب هو تقدم لا كما في اليه المتأخر ولا يمكن اجتماعهما في الوصف  
 ومن الكيفية المعتبرة فيه هو ان من حيث هو متقدم لا كما في اليه المتأخر ولا يمكن اجتماعهما  
 في الوصف لانه معناه ان لا يعتبر فيه اجتماع المتأخر الى المتقدم كما حسب وذلك في وقس  
 عليه من الكيفية المعتبرة في سائر التوفيقات المذكورة **قول** ولا في المعية الزمانية عند  
 المكائين آية قبل ما كان الزمان عند المكائين هو المتجد والمعلوم الذي يقدر به بتجدد  
 غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما اكلاً، فلما جعلوا التقدم  
 والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لانهما فالمعية الزمانية لا يتصور عند عدم اجزاء  
 الزمان اصلاً واما في غير اجزاء الزمان فيحقق المعية الزمانية الغير كسفة كما كوارث المجتمعة  
 واما المعية الزمانية كسفة فلا يبرأ من على تعيينه فيه ولا على ابيانه فهو محل نظر وكذا المعية  
 الذاتية عند المكائين لا احتمال كسفة في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره السارح ولو قيل  
 يحقق المعية الذاتية عند المكائين بين المتضامين لم يبعد ولا يتوهم ان منهما معية زمانية  
 حقيقة على ما ذهب اليه اكلاً، فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد غائبة  
 ان واثمها لعضيا في الوقت في الزمان الواحد فلما يكون المعية بينهما لثابتها على كون  
 كون المتقدم والمتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها وفيه كذا في كسفة  
 المعية الذاتية بين المتضامين عند المكائين غير مسلم لان المقارن وقوعهما في زمان  
 واحد بواسطة عليته ذات كل منهما لوصف الاذ كما ضيق في موضعه لا لذاتيهما  
 في وقتيهما في زمان واحد لعللها لعللها لكونها معاً بالذات لعللها المستلزمة  
 للمعلول قال بعض الفضلاء معية البارئ بالزمان ليس لوقوعهما في زمان واحد  
 ولا بتقارنهما لم يكون هذه المعية معية ذاتية في القسم السادس اذ لا يقع بها الاتجار

تقدم



سببين بل زمان زائد لقعان فيه او بقرانان له وفيه كذا اذا انحصار المعية  
الزمانية في القسمين المذكورين ثم فان كلتا باع الزمان في الوجود مقارن لذكر الزمان  
مقارن زمانية وقارن من القسمين المذكورين ومع كون الباري تعالى غير زمانى  
ان ليس له تغير يكون كسب منطبقا على الزمان وان كان معه في الوجود **قوله**  
اختلفوا في معنى المسترك بين هذه الاقسام المتقولة عليها بالشكك ما اشار اليه الشيخ في  
المقالة الرابعة في الهيات الستة بقوله فتقول ان التقدم والى خذ وان كان مقولا  
على وجوه كثيرة فانها كما ذكرت على سبيل الشكك في معنى وهو ان المتقدم من حيث  
هو متقدم على ليس لتماخ وتكون لا في معنى خذ الا وهو موجود للمقدم وتقول  
الشيخ بعد ذلك والشكك عند الجمهور هو التقدم المكاني والزمانى ثم نقل اسم المتقولة  
والبعد من ذلك الى كذا ومنه الى كذا على ان المتقدم متقولا عن تقدم المكاني والزمانى  
الى مكان آخر وهذا اظهر مما ذكره البعض لانه ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير  
مفهوم من لفظ السابق وما يقع مقامه وان اراد معنى آخر فذلك بين الخميني لا  
عليها بالشكك فهو غير ثابت لا في اللفظ بين كلام الشيخ والبعض فان البعض ذكر ان  
متقولة السابق بالمعنى الاصطلاحي بالشكك وهو بعينه ما مر به الشيخ لكن الشيخ  
ذكر ان اللفظ متقولا من تقدم الزمان والمكان الى هذا المعنى ولم يذكر البعض فلا يحتمل  
ما ذكره وبين ما ذكره الشيخ اصلا وقوله ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم  
من لفظ السابق وما يقع مقامه فيه فبان هذا المعنى هو المعنى الاصطلاحي السابق  
وما يقع مقامه وهو المفهوم من كسب الاصطلاح وفيه كذا اذ ذهب البعض الى ان  
السبق مشترك معنوي بين هذه الاقسام على ما نقله عنه السارح وما ذكره الشيخ من ان  
متقولا من بعض هذه المعاني الى بعض اخر من على ان مشترك لفظي سزا فلما كان يكون بين  
كلاهما كما قلنا ثم نقل الشيخ بالسبب في تلك المعاني ان لا يتغير ان يكون هذا الامر مع لفظ  
السبق كما لا يخفى وما نقله عن الشيخ من انه ذكر ان اللفظ متقولا من تقدم الزمان  
والمكان الى هذا المعنى المشترك بين الخميني فبذلك بلا مدية وما مر من ان اللفظ السابق  
معنى اصطلاحى شامل للمعنى باطل اذ لم يثبت هذا الاصطلاح اصلا ولا يثبت من المعنى  
المشترك قطعا **قوله** وذلك لان اللاهيات الى العلم المؤثر في الموجبة اقوي واكمل من

من اللاهيات الى غير ما غير سلم ولا يكون ان يكون اللاهيات الى العلم المؤثر في الموجبة من جهة  
واحدة والى غير ما من جهتين او جهات لابد لتغير ذلك من دليل قيل ان اللاهيات الى الاله  
اقوي واكمل لان اللاهيات الى الاله وري في كل معلول كلاف غير ما فان قد يستغنى عن  
بعض المعلومات اولانا عند الوجود على سبيل الوجوب كلاف غير ما وفيه كذا  
اذ لا يلزم من كونها ان يكون اللاهيات الى العلم المؤثر في الموجبة اقوي واكمل **قوله**  
اذ يكون في هذه المقالة قيل يكون السبق فيها اثبت وادوم فكون اولي اقول بهذا  
بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في موصوفاته وكون السابق مقولا بالشكك  
عليها لا على كون السابق مقولا بالشكك على المقدمات كما ان بعض المتأخرين يلزم بعض  
الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المتأخر مقولا على المتأخرين بالشكك  
فان قلت مفهوم السابق المطلق كما سبق هو ان يكون الشيء مع حيث ليس للاخر  
ولا يكون للاخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السابق الزمانى اقوي لان يكون  
للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ولا يمكن ان يكون له فان وجوه المعلومات في مرتبة  
وجوه العلم بمنتهى على ان يكون المراد منه في الوجود وطرفا لا طرفا لامتناج كلاف  
وجوهه في زمان وجوه العلم فانه يمكن وكذا كذا في سائر انواع السابق وان لم يكن هذا  
المعنى للمأخر من هذه الجهة لكنه يمكن ان يكون له فكون السلب الذي هو جزء مفهوم  
السبق في الاول ان فكون السابق في اقوي قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاقا  
السبق على اقسامه بالشكك كما ان خطا من يبين خطا لا يقتضي ان يكون الملاقا خطا  
عليها بالشكك وكذا كون سواد اشياء من سوا لا يقتضي كون اطلاقا السواد غير عام  
بالشكك وفيه كذا اذ الظاهر ان دعوى النجوم هي ان الامر مشترك بين الخميني وهو  
ان المتقدم من حيث هو متقدم ليس لتماخ ولا في المعاني من حيث هو متأخر الا  
وهو المتقدم مختلف الحصول في موصوفاته فالحول على المعروضات المتأخر من حيث يكون  
مقولا بالشكك بالشكك الى المعروضات التي هي المقدمات لانه يكون مقولا بالشكك  
بالعكس الى غير ما التي هي المقدمات كما ان الوجود لما كان مختلف الحصول في  
موصوفاته كما ان الوجود متقولا بالشكك بالشكك الى الموجودات لا الوجود بالشكك  
الى الموجودات والسواد كما كان مختلف الحصول في موصوفاته كما ان الاسود متقولا



بالتشكيك بالقياس الى السواد بالقياس الى افران العارضة لا وقد سبق بيان ذلك  
 في فوائدها كاشية ثم المصيبة عن الامم المسترك بين الخبيثين حيث حكم بانه متقدم  
 بالتشكيك ارا وبالسابق كما يقال الوجه مقول بالتشكيك واريد به الوجود وعلى هذا  
 لا يرد ما اورق لانه قد سلم ان السابق مقول بالتشكيك **قوله** او حاجة كما في التقدم  
 بالعلم والطبع فيه تكلف لان العارضة التي تقع التقدم وانما في اعتبار لا بد ان يكون  
 مستتر كما بين المتقدم والمتأخر كالزمان والمكان كيف لا وتقدم المتقدم على المتأخر انما يكون  
 فيه فاكهة ليست مستتره منها اذ لا يمكن ان يكون للمتقدم حاجة الى شيء والاصواب  
 ان يقال او حصول الوجود كما في المتقدم بالعلم او بالطبع لان العارضة التي تقع التقدم  
 بالعلم والتقدم بالطبع باجتماع حصول الوجود وقد اشار الشيخ الى ذلك  
 في المتقدم بالعلم بقوله فاذا وجد كل معلول واجب مع وجود علته ووجوده واجب  
 عند وجود المعلول واما ما في الزمان او الدهر او غير ذلك لكن ليس انما ما بالقياس  
 الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا ذلك له حصول وجوده ليس  
 مع حصول وجوده هذا ولذا حصول وجوده هو من حصول وجوده ذلك فذلكا قدم  
 بالقياس الى حصول الوجود قبل ان يرد ذلك اذا اراد الشارع بيان المعنى الذي فيه  
 التقدم اما اذا اريد به بيان ما هو متناه التقدم فلا اذا كانت متناه التقدم ولفظ المتناهي  
 ظ فيها ذلك اذ قال والتقدم وايضا بالعارض والظان انما السببية لا لفظ فيه وعلى تقدير  
 النزول لما نرى في حله على السببية فلا يرد ما اورق وفيه تكلف لان ان اراد بقوله الحاجة  
 متناه التقدم انما متناه التقدم بالطبع فلم يكن لاكتفائه ذلك في حمل كلام الشارع على  
 بيان متناه التقدم فان الشارع رتب التقدم المتخصص بالطبع والتقدم بالعلمية كليهما  
 على الحاجة وان اراد ان الحاجة متناه التقدم بالعلم فمفني على لان غير المتناهي من العلل يحتاج  
 اليه وليس متناه بالعلم بل متناه فاما متناه عن الشيخ اننا وايضا لو كان مراد بيان  
 ذلك ما كان اسكالا في القسم السادس اذ تقدم بعض اجزاء السطوح على بعض اخر  
 لانما سبب في ذوات الاجزاء تشابها في اكتفائه **قوله** انما الاسكالا في القسم  
 السادس عند الاسكالا انما يتوجه لو اريد بالعارض الزمان نفس الزمان كما صرح  
 الشارع اما ان اريد به ما يوجب اجزاء الزمان لذواتها وبغيرها بواسطة وهو عدم

الاجتماع فلا اشكال لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر بفارص زمانية هو  
 عدم الاجتماع وكذا لو اريد بالعارض المكان نفس المكان كما في السطح لم يكن  
 لعدم بعض اجزاء المكان على بعض لعارض مكانه اذ ليس للمكان مكان وان اريد به  
 ما يوجب للمكان لذاته وللمكان بواسطة وهو القرب من المبدأ المزدوج كان تقدم  
 بعض اجزاء المكان على بعض اخر لعارض مكانه على ان حمل العارض الزمان والمكان في  
 على الزمان والمكان بعيد جدا **قوله** لا متناهي اكلو منها آه قل يعني ان الغلظة انفقوا  
 على امتناع اكلو بين القيم واكاد ان الزمان بين فلو اعتبر الزمان بينهما لزم التساوي  
 وعلى هذا فيقول في التقدم واكد ذلك الاضافتين لانه لا يمنع اكلو منها انهم لم يمتزوا  
 ذلك بينهما فلا يرد ان امتناع اكلو انما هو اذ لم يعتبر فيها الزمان واما اذا اعتبر فلا  
 يكون بينهما منع اكلو فلا يلزم التساوي وقيل الغرض من ذلك ان يكون الزمان حادثا  
 زمانيا لا متناهي وقوله في زمان لعدم اعتبار الزمان في التقدم واكد ذلك الزمانين  
 وفيه تكلف والا لولا ان يقال انما هو بطلون التقدم واكد ذلك اكتفائه على  
 معينين لا ينجح عنهما من الموجودات فلو كان الزمان معتبرا فيها لزم التساوي **قوله**  
 وكفى الحذو المتناهي هذا المعنى مكشوف قبل لم يكتف اكلو، بذلك لان  
 مع اكد ذلك عند سوي السببية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا  
 المسبوق فيه اعم من الزمانية والزمانية ولو قالوا بذلك لفتوا المعنى المتعارف  
 مع اكد ذلك بالعلم وكان اطلاق اكد ذلك عليه مجرعا اصطلاحا وفيه تكلف اذ  
 لا يكتف ذلك الزمان هذا حكما، سوي السببية بالعدم بل هو عند سوي السببية في الاصل  
 والا لزم كليهما كما سيجي **قوله** قالوا اكلو، قيل ما زاد الشيخ في الهات الشفا  
 في بيان ذلك على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ليس  
 اي موجودا والذي يكون ليس في نفسه اقدم عند الذين بالذات لا بالزمان  
 من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايضا بعد ليس بعده بالذات  
 هذا الكلام وينبغي عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له  
 في نفسه ان يكون موجودا في ذاته في الوجود والعدم الى العلم وسخ في  
 في هذا المطلب وجه اخر وهو ان وجود المعلول ما كان متأخر عن وجود العلل فلا يكون

ولعل

في كل من الوجود والعدم



في مرتبة وجود العلم الا لعدم والامكن وجود متاخراتها ويرجع عليه مثل ما هو فان  
كلت وجوب المعلول عن وجود العلم انما يقتضي ان لا يكون في مرتبة وجود العلم الوجود  
لان يكون له في تلك المرتبة عدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له  
فيها عدم والالزام العاقل لا معنى لعدم الاسباب الوجود فان ثبت ان الاسباب  
الوجود في مرتبة ثبت ان معدوم فيها قلت نعم وجوده في مرتبة سلب  
وجوده في مرتبة اخرى في القيد لا سلب وجوب المنصف ذلك السلب يكون في تلك  
المرتبة ايج الفاعل الحقيقي فلا يلزم من انتفاء الاول كتحقق الثاني لحي ان لا يكون انتفاء  
بالوجود ولا انتفاء بعدم في مرتبة كما في الامور التي ليس منها علاقة العلية  
والمعلول فانه ليس وجوب بعضها ولا عدم متاخر عن وجود الاول ولا مقدم عليه لا يقال  
كما ان المتأخر بالزمان منصف لعدم في زمان وجوب المتقدم فلكل المتأخر بالمرتبة متصفا  
بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانه لا نقول سلب الوجود في زمان مستلزم الانتفاء  
بالعدم في ذلك الزمان والالزام يخلو عن طريقة التبيين في ذلك الزمان وهو محج وأما  
سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم انتفاء بعدم في تلك المرتبة بل ان يكون  
المرتبة طرعا لا انتفاء فان خلو المرتبة عن التقيض بمعنى ان ليس في مرتبة هذا  
المرتبة فيه حال بل واقع كما مكنته وقد كفتي من ذلك البتة ان الممكن ليس في المرتبة  
السابقة الا لما كان الوجود والعدم فله في مرتبة عدم كسب الامكان فان اكتفى  
في الكثرة الذاتية هذا المعنى ثم والا فلا ثم لعل ان يقال لو تقدم عدم بالامكان بالذات  
على وجوده كما ينبغي لكان متقدما بالطبع عليه اذا تقدم الذي عدم منحصرا في ما  
بالعلم وما بالطبع ولا محال للعلم فيكون في ذلك ان لا يتحقق العلم التامة البسيطة وهو  
خلاف مذهبهم ويمكن اجاب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلم ما كان في اليه المعلول  
في وجود نفسه لا حياجه وما هو سابق عليه كالامكان والاختيارات اللازمة له  
خارجة عنها لا تافى منقولها في هذا النظر بل هو منزه عن متاخر هذا النظر ولذلك هو  
عدم دخول ذلك الامكان الذاتية في العلم وفيه كسب لما اوله فلان الشيخ لم يبر  
بقوله للمعلول في نفسه ان يكون ليس في نفسه معدوم كما حبه بل اراد ان ليس  
الاشارة الى ما ذكر في معنى كما حبه من ان انما حبه من حيث هو ليس لاي و

وفاصل ما ذكر ان المعلول اذا اخذ لنفسه ولم يوفق معه غيره كان جميع ما يغاير مسلوبا  
عنه في مرتبة الوجود فسلط ما يغاير عنه يكون له في نفسه فالوجود يكون له عن علته التي  
غيره وما ليس في ذاته مقدم على ما له غيره فلهذا لا يكون ايسر المعلول بعد ليس  
بعد ما بالذات ولا يبر عليه ما اورن من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما  
كما لا يخفى واما ما بنا فلان وجوب المعلول في مرتبة وجود العلم اذا كان مسلوبا على طريق  
نفي القيد لم يكن المعلول موجودا في مرتبة الوجود فكون معدوما في عدم الواسطة ويكون  
سلبا في متصفا يكون في مرتبة الوجود والاطلاق في المرتبة من وجوب وسلب وجوب  
حما وهل هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق نفي القيد ولم يكن  
سلب وجوبه في يوم الجمعة قوله لحي ان لا يكون انتفاء بالوجود ولا انتفاء بعدم  
في مرتبة فلما جواز ذلك ممنوع لان انتفاء في مرتبة بعدم لازم لتقدم  
في المرتبة على وجوب المعلول وهو قيد وجوب معدوم بالضرورة سواء كان ذلك  
القيد زمانا او مرتبة واما ثانيا فلان عدم استحال في مرتبة عن التقيض غير مسلم  
لان العقل كالمجرد تصور التقيض على امتناع اجتماعهما وامتناع ارتفاعهما مطلقا سواء  
كان الاجتماع والارتفاع في زمان او مرتبة فكما انه يمنع اجتماعهما في زمان واحد  
مرتبة واحد كذلك يمنع ارتفاعهما في احد زمانين قد يعبر العقل انما هو مجرد عن جميع  
ما يغاير وهي لو كانت كذلك كانت خالية عن الوجود والعدم لكن ذلك مجرد اختيار  
ذات منع كفته في الواقع ومنع خلو الواقع عن التقيض سواء كان زمانا او مرتبة  
وذلك فاجدا واما ما بنا فلان الحكماء تقدم الذات عند فها بالعلم وما بالطبع مم  
اذ يقوم ما ليس في نفسه على ما له من غيره وايضا عدم ذاته عند فها ما نفس عليه  
الشيء فيما نقلنا عنه انتفاء ما فاما فلان تفسير العلم عما كان في اليه المعلول لا يستغنى  
ان يكون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج كما حبه ولو سلم انه يقتضي ذلك لخرج  
عن نوع العلم السابق على الاحتياج كالتأخر والما في الامور كما دونه قال  
بعض المتأخرين، احتلف في تفسير الكثرة الذاتية فمنهم من فسرته بالاحتياج في  
الوجود الى الغير واخرى بسبق في استحقاق الوجود والعدم كسب الغير  
باستحقاقه لا استحقاقه الوجود والعدم كسب الذات ومنهم من فسرته بتقدم لاه



لا انقضاء الوجود بالذات على انقضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالانقضاء والالاء  
 المذكورين مع الاستحقاق واللا استحقاقا قال واعلم ان الاول من التفسير المذكور  
 للحدوث ما يصح في الوجود فخط دون العام للوجود والمعدوم اذا لم يكن حال  
 عدمه حادثا **فان** لا يمكن اجدافا في القدم قيل يمكن ان يقال لو وجد القدم الزمان لكان  
 حادثا فاما لا نه سبوقا بمعدومه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجوده موصوفة  
 فكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا من انفسه وانت خبير مما سبق في كسبي  
 حدوث الزمان قادر على هذا والبقا ولعل المراد بوجه الكل قياسا على ما ذكر في  
 حدوث الزمان ان يقال فانه ما لم يمتد من عدم القدم في هذه المرتبة ان لا يكون الموصوف  
 منها قد با على طريق غير الغيبة ولا يلزم ان يكون حادثا في الجوانب ان يكون في المرتبة المذكورة  
 فاما حيا وفيه كسب اذا كلف عن حدوث القدم والذاتيين بالتفسير المذكور  
 غير جائز كما لا يخفى على من تأمل في **فان** وكل ما يكون العدم جزءا من وجوده لا يكون موجودا  
 غير مسلم اذ مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون كذا لا في بل كونه ان يكون عارضا لسا  
 وعارض الوجود الحادث كونه ان يكون العدم معتبرا في الابرار ان بعض من يبي  
 وجود النقطة في الخارج حقا بانها حصة دق وضع لغير عدم القسم قال ولي ان  
 يقال لما كان القدم الزمان عدم السبق فيه بالغير كان العدم محمولا عليه موطا ف  
 فلا يكون موصوفا خارجيا **فان** فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم  
 احتياجه الى الحق الذي من اجزاء **فان** وجه كسب اذ لو كانت الاجزاء العقلية  
 عبارة عما يشترك في غير الوجود لكانت من اجزاء الخارجية عبارة عما يشترك  
 عن في الوجود الحادثي لزم احتياجه الى الحق الذي من اجزاء **فان** كسب السارح  
 يمكن لما استغنى ان يكون الشيء في الوجود والذاتيين واجبا بالذات لا حيا به الى الذهن  
 في هذا الوجود استغنى الواجب عن شيء من هذه الاجزاء عن فليس يلزم ان  
 الواجب الوجود الذي من بسيط والالزم احتياجه في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا  
 الوجود ليس واجبا قطعيا ومحتاج الى غيره سواء كان بسيطا او مركبا بل هو  
 ان الواجب في الوجود الحادثي الذي هو واجب في بدني من الاجزاء التركيبية  
 وعن الاجزاء التحليلية ايضا ما يثبت من الاجزاء التركيبية فظاهر **فان** واجبا من الاجزاء

تشرية

التحليلية فلان الجزء التحليلي وهو ما قسم العقل الى سواه كان متعارفا كنصف  
 متصل واحد وجزء متعارف كالجس والفصل وهذا القسم خص باسم الاجزاء العقلية  
 بعض الشيء اول ذات حاصل فيه واذا قاس العقل تلك الذات الى الشيء الذي من بعض  
 منه في مرتبة الوجود حكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان الواجب شيء من تلك الاجزاء لم  
 يمكن واجبا بالذات ومنتى **فان** الموصوفات هي فان قلت الاجزاء التحليلية  
 كصقل العقل ونسبه الكل اليها فاما قسم العقل الشيء لم يكن له اجزاء تحليلية اصلا  
 تكون الاجزاء المذكورة متأخرة عن تقسيم الشيء ونسبه متأخرة فكيف يتصور  
 ان يكون الاجزاء المذكورة مسبوقة عليه قلت تلك الاجزاء ذات متصفة بالوجود  
 قبل تقسيم العقل الى **فان** لم يميز بعضها عن بعض في هذه المرتبة فاذا قسم النصف ذات  
 الاجزاء بالعضوية والكثرة وميز بعضها عن بعض عند العقل فذات اجزاء مقدم على التقسيم  
 المذكور وانضاف تلك الذات بالجزئية متأخرة والعقل حكم بتقدم ذات اجزاء  
 على الشيء لا بتقدم مع وصف الجزئية عليه فانه الامر ان حكم بتقدمها يكون بعد التقسيم  
 اذ قبل التقسيم لا يميز ذات اجزاء عند العقل ولا يقدرا ان حكم عليها فاذا قسم الشيء الى اجزاء  
 ويزيد **فان** قاس الشيء اليه في مرتبة الوجود وحكم بتقدم ذات الجزئية على الشيء **فان** قدما  
 بالطبع فذات الجزئية مقدم عليه ونسب التقسيم ايضا وحكم العقل بتقدم مؤخر عن **فان** لا يمتد  
 في ذلك **فان** قلت مع تقدم امر على آخر سبق حصول المتقدم على حصول المؤخر وهو  
 عبارة عن ان يكون المتقدم حصول في مرتبة لا يكون المؤخر حاصل في ذات **فان** ذات  
 اجزاء المذكور متقدما قبل التقسيم وهي جهة لزم ان يكون للبهيم عين هو بهم حصول  
 وهو ملك عند التقدم **فان** لا ان السابق المذكور عبارة عن ذلك كيف ولو كان  
 كذلك لزم ان يكون للعلية المؤخرة حصول في مرتبة بدون حصول المعلول بل هو عبارة  
 عن حقيقة ما يجد العقل للتقدم على المؤخر اذ افاهما الى الوجود بغيرها بالذات المستعمل منها  
 في قوله واما العلل فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد الكل ولا يخفى ان كبد العقل بعد  
 التقسيم حقيقة ذات الجزئية **فان** قلت قد استشهد في السنة الماضية وبينهم من  
 السرخ ايضا ان الاجزاء العقلية هي ما يند كسب الشيء عن الوجود الذي من وعل ما ذكرت  
 انت من سط من الاجزاء الى كمال العقل الشيء الراوان كان في الوجود الحادثي فابها

عندما



اراد القوم بها قلت **سنة** انهم ارادوا بها ما ذكرت فانهم صرحوا بان الاجزاء العينية  
 لا تسمى كجوان الناطق والسوادى اللون القابض للبهمة ولا خفاء في ان  
 الانسان في الوجود الخارجي حيوان ناطق لا في الوجود الذاتي فانه هناك ليس بشيء  
 ولانا فلما بل كنهه نفسانية كما خلق في موضع ولا خفاء في ان السواد في الوجود الداخلي  
 لون قابض للبهمة لا في الوجود الذاتي ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى قبل الاجزاء العقلية  
 متاخر كسب المذموم متحدة كسب الوجود اما الاول فله واما الثاني فله في المحل فوجبه  
 واحد ومنه واما الثاني فوجبه دما في ما بينهما وايضا قد ثبت ان الواجب لا ما فيه له  
 ورا الا انه كما مر ومنه ذلك انه لا يخلو العقل الى ما فيه ونشخصه ولا الى ما  
 ووجبه اذ لو كان له ما فيه كلفه لم يكن من حيث ما فيه موجودا بل اضافة الى امر آخر  
 يحصل شخصه فلا يكون وجوده عين ما فيه فلو كان هو نفس بسيطة وكذا غيره وجودا كما في  
 انصافه بوجبه الى حلة ما فاما ان يكون نفس البهية او غيره اما وكلاهما محال لان على ما  
 فصل في مقامه والكاصل ان وجبه الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء  
 كان جزءا له او موقفا اذ في التقديرين يكون وجبه حة وهذا اجتهاد يعني ان يكون هناك  
 شيء موجود وكل ما هذا شأنه فيمكن كما مر وفيه كسب اما الاول فلا في المذموم ما حصل  
 في العقل وتعاير المذموم يدل على ان ما حصل منهما في العقل انسان فان اراد بوجبه الوجود  
 ان وجوده في العقل واحد فهو ممنوع كما في الوجود فانما في العقل انسان ولا محال لهما هناك  
 وجودان ولا يلزم من صحة المحل اتحاد وجبه وجود العقل وان اراد وجبه وجوده في الخارج واحد  
 فلم يكن لاجزائه ان يكون المتعايرين ذهنا متدين وجبه اذ في الخارج فلم لا يكونان يكون  
 امران متعايرين في الذهن هما معا وجود واحد خارجي واما ثانيا فلان معنى في المذموم  
 للواجب ورا اية لسر ما ذكر وهو لا مسترة به واما ثانيا فلان ليس في العقل التعريف  
 الا بوجبه بالوجود وجبه لو كان ما فيه الواجب نفس الوجود لا يستتبع عن العقل بل ان  
 الماهية فلو كان للواجب ما فيه سواء كانت وجبه داوية وغيره كما في كسب الوجود والوجود  
 البحت لزم الاضطرار الى العقل وقد سبق بيان ذلك في الكواشي السابقة **قوله** يجوز ان  
 يكون لشيء شخص في نفسه بعد دفع هذا الاحتمال وتكبر ما امر من مساو وبين ايضا  
 بما ذكره كل اتفاق **قوله** فلم يحصل منهما صفة واحدة قبل رجاء يمنع ذلك والسند السري

فلا يفيد

المركب من قطع الكتب والجهة الحسية كما هو المشهور ووجهي انها ما فيه اجترار  
 مع انها كلام في السند غير مسموع اليه ان يبين وايضا لو قطع الاستغناء الواجب  
 في ذاته عن الحال كونه خالصا لقطع الاستغناء اجزاء العناصر الى هي اجزاء المواليد  
 عن الصور كاله في ان يكون اجزاء وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المتكسبة في  
 الصور اصحاب المحل اليها اما في وجود او في كسبه فوجبه كسبه صور المواليد فان اجزاء  
 العناصر حجة اليها في كسبها بل في الانواع اخذ في المواليد وان لم يكن في اجزاء وجبه  
 وكسبها كسب انوارها وانفسها وفيه كسب او لو تركب ما فيه واحد صفة من وجبه  
 ومحل فان يجمع هو منها في نفس الامر حال التركيب كان في هناك انسان وكما لا يكون الاثنان  
 حيث يكون الاثنان عددا اذ لا يكون واحدا ايضا فاذن ما يكون في نفس الامر انسان  
 لا واحد صفة وان بطلت هوية العرض انعدم بالكلمة لبراهة عن اما في الدخلة في كسبه  
 في موضعه ولا يكون التركيب فيه وان بطل المحل بالكلمة لا يكون التركيب فيه ايضا  
 وان يقع هوية العرض مع ما في المحل فلا بد من صورة معين تلك اما في معنى العرض  
 المحل **قوله** الانسان لا واحد كلف العناصر في المواليد الست فانما ما بطلت هو يا ترى صارت موادا  
 البهية مستقلة لان بصيرتنا واحدا صفتا كما سمعنا اذا انتهت الهوية الى كسبه فان قلت  
 ما هو كسبه في نفس الامر قد يتعسف بالوجود في كسبه كالبست فانما لبنات كثيرة في نفس  
 الامر ويصدق عليها انها بيت واحد فلم لا يجوز ان يكون المركب من العرض ومحل  
 كذلك قلت في البيت ذات هي اللبن مثلا وعارض هو المذموم المسح بالبيت اخذ  
 المجموع في الخصوص فانه عرض للذات التي هناك فان ذات كسبه في نفس الامر هي  
 اللبنات لا واحد والمذموم المسح بالبيت العارض لا وهو المجموع واحد في كسبه  
 فأكبر غير الواحد فان قلت اللبنات المجموع كسب تفصيل العقل انسان كثرها  
 في الكارعة امر واحد لحدادتها هناك فهذا الامر لما كان عين لبنات كان كسبه اية  
 ولما كان عين المجموع كان واحدا فيه فوجبه في الخارج واحد وكسبه ايضا قلت **قوله** است  
 سلطنا ان واحد وكسبه في الخارج كسبه لما كان اللبن ذاتا وهو بما هو عين اللبن كان  
 كسبه ان يكون كسبه بالذات ولما كان الاجتماع عارضا وهو بما هو عين المجموع كان  
 يكون واحدا بالعرض ولا جرح في ان يكون الامر كارج الذي هو عين من وجوده يكون له

بطل  
موجود



بما هو عين احد سائرهم لا يكون له ذلك الحكم بما هو عين الاخر كالطيب السوء فانه بما هو  
 طيب معالج بالذات وبما هو بان ليس معالجا بالذات بل بالعرض وهكذا الشبح  
 المر به من بعيد فانه قد يكون بما هو جسم مبصر وبما هو نفس غير مبصر مع انه عين كل منهما  
 فاذا كان اكشف المركب من العرض ومحل من هذا البطل كانت كبره بالذات واحدا بالعرض  
 فلا يكون واحدا ككشفه اذ المعنى بالعرض الحقيقى هو الوحدة بالذات لا الوحدة بالعرض  
 واما ما حجب به ان اجزاء العناصر في المواليد تستغنى عن الصور كاله فافليس  
 كذلك لما حقيق في موضع من ان تلك الاجزاء عند تكسب المواليد غير مبصر مما حجب  
 الى مع وهو الصور كاله فلما حال التركيب **قوله** واما اذا كان الواجب مع غيره  
 جزءا ماديا آه كل ان تبطل هذا الاحتمال بان الواجب لو كان مع غيره جزءا ماديا  
 فما الجزء المكون من الصور يبتغى في المركب هوية الواجب لاقتناع بطلان ذلك فيه هوية  
 الصورة كاله ايضا فكون فيه كبره بالعرض فلا يكون واحدا حقيقيا لانه متكررة بالذات  
 كما ان كماله لا يمتنع كل ما كان الوحدة فيه بالعرض لا يكون الكثرة الا فيه **قوله**  
 ان لم يعلم الوجه لم يكن موجبا غير مسلم اذ قد سبق ان ليس للوجه قيام بشئ من  
 الموجودات كسب نفس الامم لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر عقلي انتزاعي ولا يمتد  
 فيه **قوله** انما ذلك اذا كان المنفرد حمله عين خارجية قيل اذا كان الوجه وصفا للذات  
 سواء كان امرا اجترابيا او عينيا كان ممكنا باجتماع ثبوت للذات وان لم يكن ممكنا باجتماع  
 ثبوت في نفسه على التقدير الاول ومما لا يكون ممكنا باجتماع ثبوت للذات لا  
 باجتماع وجود في نفسه فلا يبرح عليه ما اورد وجه كماله اذ ارا به وصف للذات  
 ما هو قائم به في نفس الامر ذهنا او خارجا فالوجه ليس كذلك كما من امتناع قيام  
 بالوجود ذات في نفس الامر وان اراد به صدق حمل المشتق منه على الذات فذلك  
 كما لا يتفق امكان وجود الصفة في نفس الامر لا يتفق امكان ثبوتها للموصوف كما من ان  
 صدق الحمل لا موجب ثبوت مبداء المحل **قوله** لا بد من دليل على ان هناك وجودا خارجيا  
 قد اصاب السارق في ذلك والحق ان ليس للوجود فردا عرضي لشئ من الموجودات  
 وقد سبق الدليل على ذلك قال فيتمسك بخصص الوجود العام في الواجب تع بالذات لا  
 علته وفي الممكنات بعلة او كوصفها **قوله** لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه

منفعة الذات التي قام بها غير مسلم اذ غنى عن كون وجود الواجب معللا في سواه  
 كان ذاته او غير معلل ما من الاشارة اليه **قوله** اذا كان وجود الواجب زائدا على ذاته  
 فلا بد ان ينصف به ان اراد بانصاف الذات بالوجه قيام الوجه بالمعنى المصدري  
 بما فلزوم ذلك ممنوع كما غير مره وان اراد به صدق المشتق منه على سواه كان النفا  
 وجودا وما بهية اخرى لا بد له ذلك من على نعم ما هو يري حتم اما بهية وجوده في حتم  
 السبب على سبب ككشفه **قوله** وكان ذلك الشيء بحيث يكون ان ينصف بذلك  
 الامر ويكون ان لا ينصف ان اراد بعدم انصاف الشيء بذلك الامر ان يتحقق  
 الشيء غير متصف فلا يكون ان لا ينصف نبي بالوجود بهذا الوجه لان زيد الاسم  
 في خصوص من افق والاشارة وهو حال عدم لسن فلهذا لا امتناع صدقه عليه  
**قوله** وان اراد به ان لا يكون الشيء متصفا بذلك الامر سواء كان ذلك في حال كشف  
 الشيء المذكور ولا فالاربعة كونها لا يكون متصفا بالذات وجهية بهذا الوجه فانما حال عدم  
 لا يكون زوجا ولا اربعة ايضا **قوله** فانها انصاف الاربعة بالذات وجهية لكان واجبا  
 ولم يحز ان لا ينصف بها لم يكن هناك حاجة الى عدل لوجه ذلك لزم ان يكون اما المنفعة  
 بامر لاقتضا ذاتها وحدها ومع لا ذرا اياه لم يكن انصافا به ممكنا ومعللا لا متناحي  
 متعارفة خيرا في نفس الامر بل يلزم ان لا يكون انصاف اكثر اما بهيات بالوجود  
 الخارجي ممكنا ومعللا لا متناحي متعارفة خيرا حال كونها ممكنا اما بهيات كما هو حال الاربعة  
 بالاعتناء الى الزوجة ويلزم ايضا ان يكون اقتران العلول مع العلة الموجبة غير ممكن  
 ومعلل لوجوب هذا الاقتران وعدم جواز عدمه هو قبل انصاف الاربعة بالرو  
 واجبة بمعنى العلة وان لم بشرط المحل وهو الاستلزام الاستغناء عن العلة بل خلة ذات  
 الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود وفيه كماله اذ حاصل ما استدل السارح به  
 على استغناء زوجة الاربعة عن العلة هو ان الصفة الممكنة للشئ ما لا يتاخر ذلك  
 الشيء ثبوتها له ولا انتفاء عنه وفات الاربعة متافية لانفاء الذواتية خيرا ولا يكون  
 ممكن الثبوت بل بل يكون واجب الثبوت له فلا كما جاز الى حله وهذا الوجوب  
 لسن وجوب بشرط المحل كما سبق هذا القائل من ينفع الاستدلال السارح  
 بان الوجوب بشرط المحل لا يستلزم الاستغناء عن العلة ووجه الدفع منع كونه



الصفه الممكنة للشيء ما ذكر بل هي صفة كونها ما هيته للشيء وكونها لا يكون ما  
 سواء كان عدم الثبوت موضوع اليه وانتفاء الوصف عنه او بانتفاء الشيء والصفه  
 جميعا كما يقدم ثبوت الزوجه للمربعه المعدومه هذا واعلم ان مفهوم الموضوع ليس  
 بعين شيء من اما حيايات ولا جزاء امرها لما فيه مباحث الوجوه فالمايه اذا اجتر  
 بذاتها من غير انتفاء الى ما هو خارج عنها لا يكون موضوعا وهذا قدر كاف  
 في المكان موضوعا وبها واحيايات الى سبب اذا لم يكن شبه الموضوعية اليها بالامتناع  
 ولو كان للواجب كمال ما هيته لكان كماله ذلك ايضا ومن ثم ذهب كمالا الى ان كل  
 ذي ماهية معلول ولا ماهية ما هو واجب الوجود لذاته ثم اعلم ان معنى قولهم وجود  
 الممكنات زايدها ووجود الواجب لما يند عليه ان الوجود زايدها لا الكا  
 لان الوجود لا يمتد عن الممكن فيه بل في العقل فانه فصل الممكن اما الى سماء موضوعا والى  
 ارض موضوعا او الى انسان موضوعا الى غير ذلك والوجود غير زايدها على ماهية واجب  
 الوجود بذاته لا في الخارج لعدم امتياز الموضوع عنه فيه كسايه الموضوع واستلان العقل  
 لانه الوجود واليتم فيه لا شيء الموضوع ثم الوجود ليس ماهية كماله من ان الوجود  
 لسر ماهية شيء من الموضوعات فلا يكون للواجب بذاته حقيقة حقلية اخى اما ماهية  
 والموجود هناك مجرد عنه اما ماهية غير زايدها على لغتها اما ماهية في الممكنات غير مجرد عنها  
 زايدها على واجبه ذلك بالعكس الى ما ذهب اليه افلاطون في المكان من انه بعد مجرد  
 عن اما ماهية في داخل الكون اما مثلا امتدادا احداهما الطويل والعريض العيني  
 وهذا هو الممكن فالطويل والعريض العيني هناك لغتان ماهية هي اما والى الطويل  
 والعريض العيني اليتم لا شيء الطويل والعريض العيني وهذا هو المكان فالطويل  
 والعريض العيني هما مجرد عن اما ماهية قيل السن نفس مفهوم ماهية من اما ماهية لا تعالى  
 المراد اما ماهية المعينة لان اليتم في الوجود المطلق وفيه كماله اذ لا انتفاء في الوجود  
 ماهيات وعوارض وجبت فالواحد الوجود ونفسه ماهية ولا جزاء ارادوا بالماهية  
 ما تقابل العوارض لا ما يشتمل وليس مفهوم الموضوع ماهية شيء من الموضوعات خارجية  
 كانت او ذهنية ثم قيل ان اراد بقوله ان الموضوع اليتم لشيء الموضوع انه مفهوم  
 الوجود المطلق المشترك فلو كان هو البطلان وان اراد انه فرع من هذا المفهوم فجميع اماهيات

ويست

الموضوع كذا فكذلك ضرورة انها تصدق عليها مفهوم الموجود وحيث يكون شيئا موضوعا  
 اذ الشيء الذي تصدق عليه هذا المفهوم ضايف لهذا المفهوم وهو في نفسه كماله اذ  
 الكلام في مفهوم الموضوع وان الممكن الموضوع لفصل العقل الى سماء موضوعا والى ارض  
 موضوعا الى غير ذلك فيجوز في الممكنات ماهية ومفهوم الموضوع ايضا والواجب  
 لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموضوع فالممكن ماهية موضوع  
 والواجب نوع موضوع بلا ماهية ولا مجرد ان يكون مفهوم الموضوع المطلق متقدما  
 كيف لا وهذا المفهوم محمول عليه بالكواطاة واجل المذكور مستلزم لا تكا والطر  
 كما سببه في بطلان الشق الاول من الترويديم ثم ما جري فيه التفصيل المذكور  
 يمكن للعقل ان يجري عن الوجود فاذا جردنا واخذنا ماهية بذاتها مع خبرها زايدها  
 معها لا يكون في منزلة المراتبة موضوعا ولا معدومة اذ هي مع الوجود موضوع  
 ومع العدم معدوم كما صحت في موضعه واذا لم يكن بذاتها موضوعا ولا معدومة  
 كما هو قبح كل منهما لعله ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي ماهية معلول وما لم تجر  
 فيه التفصيل المذكور وهو الموضوع اليتم لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في نفسه  
 بحيث الوجود فيكون واجب الوجود بذاته ويكون محلا لا بذاته ولا بغيره  
 ثم قيل لا ثم ان الطويل والعريض العيني الذي هو المكان على ما ذهب اليه افلاطون  
 مجرد عن اماهية بل ذلك عين ماهية وانت خبير بان ما اعتمد عليه في نوع اماهية  
 عنه كماله وهو ان يمنع تعقله بكونه فلا يقع جوابا للسؤال بما هو لا يتا له ماهية كماله  
 اذ لم يدع الخي ممتد ان المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن اماهية  
 مع ستم المنع وطلب دليل ذلك عنه بل نقل عنه بهد يمتد الخاطب فان  
 الموجودات مجرد عن اماهية امر يعقل له اجتهدها كمالا والكبار ليزول الاستبعاد والعارض  
 لا اذا ان العاصدة في المكان هذا القسم ولو كان الطويل والعريض العيني ماهية لكان  
 جوابا لسؤاله عنه بما هو كذا كماله لا كماله والمعتمد عليه في نوع اماهية عنه هو البرهان  
 القائم على ان كل ذي ماهية معلول لا متناهي تعقل كماله كماله فان كماله لا سبيل  
 لنا الى تعقله با كماله ليس بربنا عن اماهية قوامه ولذا قال بعض المختصين صفات  
 الواجب لا يكون انما رآه قبل اذ كان امتناع عدمها كونه من لوازم الذات

فبين

للكان م



فهو واجب لغيره وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن وجوده علم انما ذكر  
 في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته لا تكون ان لا ينصف بالوجود  
 مستلزم الاقتضاء الذي نفاه لان اذا كان الوجود غيره فكون وجوب انصاف  
 ايجابه به اما لكونه انصافا بالوجود فيلزم وجوب انصاف كل شيء بالوجود او لكونه  
 انصافا فكل انما به بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوصاً ايجابه ويعود  
 الى لا قد لا يقال خصوصاً ايجابه معية في خصوصية الانصاف مع غير ان يكون له مدخل  
 في منشأه الوجوب بل يكون الانصاف الخاص واجبا لذاته لا يتوقف على توقف  
 خصوصية الانصاف في خصوصية ايجابه كان وجوده متوقفا عليه في الجملة فلا يكون  
 واجبا لذاته وفيه كذا اما اولها فلا يمكن ان يستدل به على ان الذات للواري ان يقع قوله  
 فانه لو لم يكن الذات لم يكن لا يلزم منه العلم اصلا وكيف يمكن اجراء في بعينه في علمية  
 اللوازم للذات فيقال اللوازم على الذات فانه لو لم يكن اللوازم لم يكن الذات  
 واما ثانيا فلاننا نحتاج ان وجوده يقع غيره ونعني ان يكون انصافا ايجابه بالوجود  
 سبب وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية وقد عرفت مما صنفناه انه لا بد من ان يقال  
 بعض الفضلاء لا يقال الامكان هو المحيى الى العلم فانصاف الشيء باحد اذا كان ممكنا  
 يكون ممكنا الى العلم واما اذا لم يكن ممكنا فلا فان انصاف الاربعة بالاربع وجبة امر  
 واجب لا يحتاج الى علم يجعله متصفه بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليه كما ان كمال  
 الانصاف به الى علمه فلا يلزم من انما لا يتوقف على ما ذكره علمه بقدره مستلزم  
 ان لا يكون موضوعات الاخرى الواجب الثبوت بها عللا لتلك الاخرى كما  
 لا يتوقف بالشيء الى علومها واما بعد والمخصوص بالنسبة الى العدو العارضا وذلك  
 سنسقه ظاهره والاحتياج ان ثبوت صفة الشيء وقاها به وان كان واجبا بالنظر الى  
 ذلك الشيء الموصوف به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان مقتضى الشيء لا يتصور ان  
 ان يكون واجبا بالنظر الى الشيء كسب ذواته لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر  
 الى احد ما يكون منهما منشأ لزوم الحصول ولو كان واجبا بالنظر الى الاخرى كسب  
 ذاته يكون الاخر منشأ لزوم علمه بقدره كونه الحصول واجبا به ان يكون  
 الوجوب معللا بهما فيلزم توارده العلل على العلل الواحد ولا بد من ان اللزوم ايضا

غير

ليس بمعلل لانه حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس الحصول مع قطع النظر عن  
 على السوية فلا بد من الانصاف من علمه هي احد المتسبين او غيره وبها كذا اما  
 في السؤال فلما عرفت جوابه بالنفي وبكل ايضا كما ذكرناه انفا واما في الجواب  
 فلان ان اراد بالوجوب بالنظر الى الموصوف الاستلزام معيارا له واجب  
 بالنظر الى كل واحد منها ولا يلزم من ذلك العلم فضلا عن توارده العللين وان اراد به  
 العلم فالقابل لا سلم ذلك لان العلم فرع الامكان والانصاف انما يكون ليس  
 يمكن خذ وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيان ليس حال **قوله** او كمال الواجب  
 الى عدم نفسه فيلزم لان عروضا الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه  
 الموجد لها ابتداء وبواسطة فاستقاء العروضا يكون بانتفاء علمه ونسبه الى انتفاء  
 الواجب منها توجهه وهو من يتبع اذ لو سلم ان علمه عروضا الوجود بالفعل  
 للماهيات هو الواجب كمن يكون ان يكون علمه كونه كمالا كيف لا يكون الا عارضا  
 للماهيات التي يصلح موضوعات لها فتكون انتفاء العروضا في الوجود الواجب لان انتفاء  
 الماهية التي على عروضا لها وفيه كذا اذ معنى كلام السارح انه لو كان لعروضا الوجود  
 للواجب علمه لكان من العلم هو الواجب لغيره ولو كان عدم عروضا الوجود له تعالى  
 بواسطة عدم علمه العروضا وعلمه العروضا هو الواجب لا غير كمال الواجب  
 الى عدم نفسه هذا معنى كلام السارح وهو صريح في ذلك لا ما حجب تعجبا له وزينه  
**قوله** وذات الواجب نوع خاص من افراد الوجود المطلق **اقول** جعل الواجب  
 نوعا في الوجود المطلق لسبب اذ لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات بواسطة  
 ان نوع الوجود المطلق اذ لو كان كذلك لكان نوعه من واجبا بالذات وليس كذلك  
 ولا كماله الممكن في ان يصير وجوده الى ان يوضع له نوع من الوجود لما صنفناه او ابل  
 انما هي حتى قيل الواجب بالذات لا يحتاج الى ذلك بل هو نفسه في الوجود  
 فلا يابى في جعله نوعا لذلك المعلوم وكيف يكون نوعا منه وقد ذهب الشيخ  
 والعارض الى ان الوجود امر عيني لا نوع له في الخارج كما نقلنا في كتابنا في مباحث  
 الوجود قبل انما يلزم ذلك لو كان وجوده نوعا في الوجود المطلق واما  
 لو كان وجوده نوعا في الوجود فانه لا يلزم ذلك اذ ليس جميع افراد ذلك



وفيه كنه اذ هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان الحق اذ في لزوم التام في تقدم  
وهو حكم بعدم لزوم تقدم احد من البين ان كون الشيء وجوبيا لا يمنع كونه  
موجودا كذلك كونه قاربا بذاته لا يمنع ذلك فمن اين كل يلزم من كونه وجوبيا انما  
بذاته ان يكون موجبا بالذات وان من جميع ذلك على ان يقال مثلا ما كان مستغنى  
الف كان موجبا بالذات ثم قيل كون الشيء ارضا غليا لا ينافي ان يصدق على الموجود  
اكاره في اقله ان صدق كذب ان من بل العبرة في المعقول الثاني ان لا يكون صدق  
صدق قاربا فانه ما يصدق المعقول الاول كذب وجوبيا في ذاته من والمراد بالخارج  
مهما اكاره في الحق كما يظهر من تقسيم الحق بالنسبة الى افراد والى عوارض اما جبرية  
صحت في عوارضها كجبرية كارجي وعوارضها ككس الوجوه التي هي للمعقول  
التي هي وفيه كنه لولا وجوب العام في الخارج الا في ضمن الافراد كما في ان في وجودها  
في اكاره وهو جبرية طالما لم يكون موجبا فيه ولا يكون وجوب العام في اكاره الا هكذا  
وما يكون كذلك لا يكون غليا فان العقلية في مقابلة اكاره واما ان الصدق كذب  
الذين فان ارادوا ان يصدقوا في الذين فهو في جميع الصور كذلك كما هو في  
موضع وان ارادوا ان العقبة لا يصدق خارجة من لا يصدق سلا زب يمكن وكذا زب  
شيء فيلزم ان يصدق في غير اكاره فلا يكون زب يمكن في اكاره فيكون واجبا او مستغنى  
فيه ويلزم الاغلاب واذا لم يكن في اكاره كان لا ينافيه ولا ينافي به من له ادنى  
مكة **قوله** والوجوب والخاص هو الذي يدعيه ان عين ذات الواجب ان اراد  
بالوجوب الخاص مفهوم الوجوب المطلق مع قيد او بشرط فيذكر في كنه من ادلة  
المعارض وان اراد به في الوجوب المطلق فيبقى في ما هو الغرض من الحكم بالصدق  
الوجود في الغرض الداعي الى ذلك الحكم ان يكون موجودا بالذات مستغنيا عن حله  
الوجوب وادفاه الوجوب ليس كذلك بل احدى اقسامه معدومة كما مرست الاشارة اليه و  
وان اراد به جبرية فاشبه بالوجوب مجرد اصطلاح ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا  
بالذات ومستغنيا عن هذا الوجوب بالصدق المعلوم من الوجوب والحق في ذلك قد سبق  
من ان لا يكون موجبا بل ما ينافي وذلك يعني ان يكون موجبا بالذات ومستغنيا  
عن هذا الوجوب وقابل **قوله** بل يجب لكل في منها ما يجب لافيه كنه اذ قد

اذ قد يجب لغيره من افراد النوع امر ما بخصوصه لا بما ينافيه النوعية ومثل هذا  
لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع **قوله** فقدمه فانا لا وجوبيا  
كتقدم الجزء الاخر من المركب الجزء الاخر من المركب مقدم عليه بالطبع كنه  
الاجزاء وقد مر ان التقدم بالطبع مرجع الى اعتبار الوجوب ومقدم ايضا  
اذا اعتبر المركب بذاته لا اعتبارا لشيء من اجزائه هو فانه في هذه فانه  
الاخبار وان كان على ما عن الوجوب والعدم كنه ليس خارا عن الاجزاء  
ومتقوم بها فكون الجزء مقدما حله بهذا الاخبار وتعلل هذا هو مراد من قال  
ان الجزء مقدم على الكل كس الذات مع قطع النظر عن الوجوب وبما كان  
هذا التقدم مختصا بالاخبار التي هي المتقابل لنفس الامر لم يكن مقدما في نفس  
الامر ولا يصلح ان يكون مقدما للعلم الموجود للشيء عليه في نفس الامر فان تقدمها  
في نفس الامر علمه لا يبان يكون في نفس الامر كما ان ما يبرر العلم وحصوله الا في  
العلم الموجود في نفس الامر على ما تقدم بالعلم وتقدم بالطبع باعتبار  
كاهن في كنه التقدم وكلاهما كس الوجوب كما عرفت فاذا عرفت ذلك فانه  
ان الاخر من الذي ذكره السار في بقوله واخر من علم دليلها كما في خبر وارو  
على دليلهم **قوله** لان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجبا او مستغنى ان لم يلاحظ كونه  
مبدأ هذا البيان ليست على ما ينبغي والظاهرة ان الذي لم يكن موجودا  
امتنع ان يكون مبدأ الوجوب واقول مع كلام البعض تاييد للاخر من حيث هي في  
الوجوب غير معقول ان اما جبرية من حيث هي اما جبرية لما هو في ذاتها مجردة عن  
جميع ما هو خارج عنها لا عقل ان يوفق شيئا في نفس الامر وذلك لان اما جبرية  
بهذا الوجه امر خارجي جبر واقعه في نفس الامر كما مر في مره وما يوفق الشيء في  
نفس الامر لا يبد ان يكون واقعا وانما يكون المنقضي بالتقابل فما لم يمتثلان لان  
في قول اما جبرية للوجوب ليس في نفس الامر بل هو واقعه في الاخبار ان من كان  
في احوال الساجدة فيكون ان يكون المنقضي ايضا واقعا في الاخبار التي هي دون  
نفس الامر والظاهر ان قيل الوجوب في الاخبار التي هي والا كما في نفس الامر  
ولذلك جاز ان يكون اما جبرية من حيث هي بالنسبة الى كونه قابلا للوجوب والكون



انا يكون موجودة **قول** يكون الصفات خلقيا قد عرفت بما حققناه لكن ان الوجود في  
 الموجودين الماهية الخارجية في الخارج زايده عليها وعارضا لها في الاعتبار الذي في جاز ان  
 ليس فعلية باعتبار ان زيادته على الماهية وعرضه باعتبار انه عين الماهية في الخارج وهذا  
 هو المراد بالصفه الكارضية منها وسماه صفه لانه عرض عام للماهية المعروضة له ولا نقول ان  
 فاعل مفهوم الموجود الذي هو عين الامد كما في كسب ان يكون موجودا في نفس الامر  
 ولا يكون ان يكون اما اعتبارا بالماهية من حيث هي بالتفسير المذكور **قول** فابن التوحي  
 الفرق ما لخصناه اننا فلا نفيد **قول** وهو غير موجود بعد لان انما قضاه قبله هذا هو  
 لان التناقض صريح وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقيض كذا ان يكون  
 القابلية غير مشروطة بالوجود الكارضي والمطالبة بالتوقي لبيت من وتلبيته التام في بل  
 عليه اثبات جريان الدليل في صورة النقيض ولا يخفى ان قوله والاصح ما هو صريح فيها وجه  
 صاحب الحكايات فاني محصله منع جريان الدليل في ان التوقي بين القابلية والفاعل  
 الا انه بالغ في السخر وزعم كقبي التوقي بهذا لكن لا يرتبطا له بما سبق من ان كلامه ان  
 مبنى على تصور ان الماهية بنوعها في الخارج ثم كل هذا الوجه بل الظاهر ان من غير خلافه  
 لان انما يتم النقيض اذا كان قبول الوجه غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به  
 لكان الفاعل والقابل متساويين في الحكم وهو اشراط الوجه فلم تصور النقيض ان النقيض  
 هو جريان الدليل مع كلف الحكم ولعل مرادنا ان كلامه مبنى على تصور انه يلزم من كون  
 الماهية قابلية للوجود وان يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له  
 وذلك تصور لا استدلالا ذكر مفصلا وفيه كسب اذ بعد ما اجرى التام في دليل المعلق  
 في صورة النقيض كما فيما نحن فيه لو جاز للمعلل ان يمنع جريان الدليل في صورة النقيض بناء  
 على جواز ان يكون بين الصورتين فرق يتمس النقيض في صورة من العصور والمعلل  
 يمنع جريان الدليل بهما بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق بل عليه ان يبين  
 الفرق بينهما بوجه يبين عدم جريان الدليل في صورة النقيض حتى يمنع منه ان الدليل ليس  
 جازيا فاما ما حسب من ان النقيض انما يتم اذا كان قبول الوجه غير مشروط بالوجود فليس  
 كذلك اذ لو كان كذلك لما جري دليل المعلق في صورة النقيض اذ كذب دليله ان لو كانت  
 الماهية من حيث هي مؤثرة في وجودها لكانت علة فاعلة له وهي مقدمة على معلولها

وذلك

بالوجود فكانت الماهية قبله وجودا وجودا واهرا في صورة النقيض ان يقال لو  
 كان هذا الدليل كجميع مقدمات صحيحة لما كانت الماهية من حيث هي قابلية للوجود اذ لو قبلت  
 لكانت علة قابلية له وهي مقدمة بالوجود علم مقبولا فلزم ان يكون للماهية قبل وجودها  
 وجودا لكن الماهية من حيث هي قابلية للوجود لا قبله العلم بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي  
 هي في بيان الدليل في صورة النقيض من غير ان يكون له القابلية مستاركة للقابلية في  
 التقدم بالوجود وكلف الحكم مبنى على ما نقرر من ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي  
**قول** لما كان قابلية للوجود وانما في كسب العقل الى قوله فليكن فاعلة للوجود  
 ايضا كسب العقل لو كان انما يبرهن الوجود جبارا عن ان كسب الفاعل الوجود في الماهية  
 كما يحصل العباد في السواد في التوب حسب ما يبرهن جبارا عن السواد في نقيض ان يقال  
 كما ان قابلية الماهية للوجود كسب العقل كذلك فاعلة له ايضا كسب وليس كذلك لما  
 مدبر من من ان الوجود بالمعنى المصدري ليس عارضا للماهية لانه نفس الامر ولا يشترط  
 التام والوجود بمعنى الوجود عارضا لها في الاعتبار المعنى المقابل لانه نفس الامر فلا يكون  
 تاما بالاعلان وهو من الوجود لا كما كان اشياء واقعا في نفس الامر ولا شك ان اشياء واقعا  
 فيها بل انما يبرهن الوجود جبارا عن كسب الفاعل الوجود في نفس الامر والوجود في عين  
 الماهية فهو من حيث انه واقع في نفس الامر فينبغي ان يقال ان الفاعل هو الوجود  
 بمعنى الوجود وهو ان يقال ان الفاعل هو الماهية ولم ينع ان يقال ان كسب الوجود  
 في الماهية لم لو كانت فاعلة للوجود كما روي كسب الوجود العقل لنقل الكلام الى الوجود  
 العقل ويلزم ان يكون له قبل هذا الوجود وجود اخر من غير ان يقال لو كان قبول الوجود  
 كسب الوجود العقل يلزم ذلك ايضا لاننا نقول قبول الوجود في الاعتبار ان من لا ينع  
 الامتياز يتوقف على وجوده في الخارج لان ثبوت في الوجود في نفس الامر يتوقف على  
 ثبوت البيت له لا ينع له في الاعتبار ان من لا ينع كما حققناه في الحاشية ان الوجود كذا في الغالب  
 فانه في نفس الامر **قول** كما ان ماهية الاربعة علة فاعلة له وحيث هذا الكلام من الشارح  
 منا فلا يقدح في ان زوجه الاربعة ليس معللا بعلة واعلم ان ماهية الاربعة  
 بشرط احد الوجود في علمه لئلا وجهه لا من حيث هي مجردة عن جميع ما هو خارج عنها فانها  
 لو احدث هذا الوجه لم يكن زوجا في المرتبة لما نقرر من ان الماهية من حيث هي ليست



الا سي ولا يتحقق في نفس الامر فكيف يكون علمه لشيء اخر فلا يصلح ذلك سببا لان يكون  
الماهيته من حيث هي بالحق المذكور علمه لوجوده **قوله** كان ذلك رجوعا الى الجواب  
الاول قبل لا محذور في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر و  
وقد يكفى لان الجواب الاول جواب عن النقص التفصيلي باثبات المقدمة المنقحة  
وهذا الجواب كما صرح به جواب عن النقص الاجمالي ببيان عدم جريان الدليل في صورة  
النقص فكيف لا يكون جوابا باخر **قوله** يعي تقدم العلم على معلولها قبل هذا ضبط فان  
الكلام في هذه الانتصاف بالوجود والماهيته واذا كان الماهية باجبار وجودها في العقل علمه  
فأعليه لم يلزم ان يكون موجود بينه في العقل قبل انتصافها بالوجود الخارجي فكون قبل  
انتصافها بالوجود الخارجي عاقل وذلك بين وذلك بعض الغفلة هذا المعنى بعبارة اخرى  
وقال لا شك ان الماهية المعقولة لو اقتضت انتصافها بالوجود الخارجي كان وجودها في العقل  
مقدما على نفس الانتصاف كما ان الماهية الموجودة لو كانت علمه ذلك الانتصاف في  
الكارثة كما هو وجودها في الكائن مقدما على نفس الانتصاف فاذا فرض كون ماهية الواجب  
المعقولة علمه انتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي لتلك الماهية مقدما على نفس الانتصاف  
فلزم ان يتقدم وجودها على اقل في الواجب بلا شبهة وليس ما ذكرنا من قبيل تقدم  
العلم على المعلول بالوجود العقلي مع تقدم الوجود العقلي للعلم على الوجود العقلي للمعلول  
بل من قبيل تقدم العلم كسب الوجود العقلي على نفس المعلول التي هي الانتصاف بالوجود  
الخارجي وفيها يكفى ان مدار كلاهما على ان يكون علمه انتصاف الماهية بالوجود الخارجي في  
العقل علمه لكونها موجودة في الكائن وهو غير مسلم ان لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون  
انتصاف الماهية بالوجود الخارجي فيه ووجه الماهية وجوده في هناك علمه لكل  
موجود في الخارج ولا يحتاج الى ان يوجد في عقل ما اولا ووجهه الوجود الخارجي هناك  
من لوجوده في الكائن ومن البين انه ليس كذلك وايضا قد حرفت ان وجود الوجود  
للماهية في الاعتبار انما يتحقق في نفسه الامر اذ لو كان فينا لزوم ان يكون لها  
قبل هذا الوجود وجودا في نفسه لكان ذلك علمه لكونها في الخارج لنم ان يكون الامر الواقع  
فيها في الكائن موقفا على ما اجترأ في محضه واقع في نفس الامر هف بل علمه موجود  
الماهيته في الخارج ما يستند اليه الوجود حيث وقع في الكائن لا حيث حصر في العقل الماهية

**قوله** فانه ما لم ينظم اليه الوجود بوجه من الوجود لم يكن موجبا لشيء علمه ما نشم من ان  
الوجود ما له الوجود بالعقل وقد مر غير مر من ان ليس كذلك اذ لا يلزم من صدق الشئ  
في الشيء ثبوت مبدء الاستغناء له قبل هذا من غير اصطلاح الماهية وهو ان الوجود في  
بالفعل ليس متصفا بالوجود والاعم بالفعل ليس متصفا بالبع بالفعل وهو خلاف العرف  
العام والخاص فان الناس كلهم مطلقون ان السماء متصف بالوجود والتوقف بالفعل بل  
لو قيل السماء متصف بها بالقوى لنسب اهل العرف العام الى ما كرهه وكان السار 2  
لما رغبوا ما لم ينظم اليه الوجود بوجه من الوجود الى ما هو اعم من الانضمام اكتفى الذي  
يؤولون الوصف في الحيل والانضمام العرف الذي مرجعه صحة انتزاع الوصف من الماهية  
وقد يكفى اما اولها فلا في قوله من غير اصطلاح الماهية غير مسلم اذ لا اصطلاح 2 في ذلك  
اصلا بل ما دل الدليل على ان ليس هو وجود المذكور في وصف الماهية حكم المحض بان ليس  
عارضها لا بالفعل وليس ذلك خلاف العرف لان اهل ككون بان السماء مثلا موجود  
لا بان الوجود عارض للسماء نعم حكم بذلك من لم يميز بينها وتكتب ان الوجود يقوم بالوصف  
كان الاسود يقوم به السواد وبعد قيام الدليل على امتناع العرف لا اعتداه وهذا  
اكسار وانما ثانيا فلا ننتج الوصف كيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوي  
بلا سند مخالف لاطلاقات النعم فانهم فيها العارض الى الصور والعارض ولو دخل  
فيه مثل الوجود والبع لما اكفر التقييم المذكور وايضا كقولنا بان وجوده في لا ظرف ح  
لثبوت العرفي ولو دخل في انتزاع الوجود فيه ما صح الحكم المذكور فان امكان الوجود  
كاف في صحة الانتزاع على ان الدعوي هي ان الوجود ليس ينظم الى الماهية في نفس الامر  
وبما سلم من انه ليس عقل انتزاعي غير منظم الى الماهية باكتفاء ثبت هذا الدعوي وسميته  
هو الانتزاع بالانضمام ليس قادرا في ان اراد بانتزاع الوجود بالمعنى المصدي حيث  
الماهيته الموجودة ان العقل حكم بانها في قام به الوجود فانه كاذب مطلقا كما قد مر من  
من انه ليس قائما بالان في نفس الامر ولانه لا اعتبار العقل وان اراد بان الوجود بجده  
العقل عارضها لا في الاعتبار العقلي فذلك هو الوجود بمعنى الوجود لا بمعنى الذي في الكلام  
كما متعرا وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيان ليشين **قوله** فان الوجود هو نفس الشيء  
لا يلزم من كون الوجود نفس الشيء ان لا يكون امرا يكون به الشيء متصفا اذ يصدق على



المحقق انه لا بد له من سبب **قوله** فلا يخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين  
 كل آفة قبل ان يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاسباب عين الواجب ان كل ما في عين  
 وكيف بناء على عاقل كذا ان يكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلافه فيكون  
 كنه امر واحد بل معنى ذلك ان هذه مصاديق تلك الاسباب عليه كما هو مجمل في سبب تفصيله  
 ولا ينبغي ان لا يبرح ذلك في عما ذكره ولو كان المراد ما فهم من هذا العبارة لكان معنى  
 الوجوه المطلق اولى بان يكون واجبا وكان الواجب عين الوجوه والمطلق المتعلق  
 بالتشكيك تعالى عن ذلك وفيه كبح لان الذات اذا كانت عين الوجوه وعين التجرد ايضا  
 كان كل واحد منها محلي لا عليه بانها لا محالة فيصدق بعض الوجوه بحد سواء كان  
 عين ما جبراه ولا كيف ولو كان كذلك لوجب ان يجعل احدهما عاقل لاذات المذكورة وكل  
 عليه الاخر **قوله** الوجوه الخارجية بل الوجوه المطلق فانه البهي شحنة ومن المحولات  
 العقلية ولا فائدة في هذا التخصيص **قوله** من المحولات العقلية اي من المحولات العقلية  
 المتصلة في الوجوه العارضة لمحل في الاعتبار العقل لا في نفس الامر اما ان من المتزيمات  
 المحولة فلان المراد بالوجوه مفهوم اندجوع على مرادار وصحة محله على كل شيء ظاهر ولما ان  
 مما صلا في متصل في الوجوه فلا متنازع استغناء عن المحل بناء على ان عرصة عام لكل واحد من اركان  
 اكتفبه واما ان عارضا محله في الاعتبار العقل فقط فلا متنازع حصوله فيه في نفس الامر سابق  
**قوله** فانهم لا قالوا يكون وجوه الواجب قايما بنفسه لم يصح منهم **قوله** استغناء  
 الوجوه عن المحل هذا انما يتلوه لو اريد بالوجوه ما يتلوه في نفسه وليس كذلك بل المراد بوجوه  
 الوجوه ولما كان هذا المفهوم سواء كان مع ما سبق او بعده ونا عارضا على الافراد لم يكن مستغنيا  
 عن المحل متصلا في الوجوه قبل قد قرر المحقق ان الوجوه متقدم على فعلية الذات وقدر  
 بان العقل كلك بان وجد فصار انشأنا فكيف يتصور احتياج الوجوه الى ما هو خارج عام  
 بالتمسك اليه اذ لا حيا في العقل انا وفيه كبح اذ لا يلزم من كون مفهوم عارضا عاما  
 له ان كان كذا في ذلك الشيء في نفس الامر لا يري ان يكون عام للعقل وحده وليس  
 محال اليه ههنا فمن الجائز ان كان في الوجوه الى ما منه في الاعتبار ان لا يفتقر الامر  
 وان كان في ما منه الى الوجوه في نفس الامر فاقدر المحقق من ان الوجوه متقدم في نفس  
 الامر لا ينافي ان يكون متصلا في الاعتبار ان من وكيف يتلوه وقد صرح في بعض مواضع

المعارض فان الوجوه ومقدم على ما منه في نفس الامر ومؤخر عنه في الاعتبار والذين  
 ولو سلم الاضحية فيجز ان يكون في العروض واضحا في العارضا الى العروض في  
 العروض لا ينافي ما في العروض في الوجوه فان الصورة محابة الى البهولة في العروض  
 ومقدمة عليها بالوجوه **قوله** لم يصح منهم الحكم بان الوجوه من المعقولات اذ شذانا  
 يلزم اذ افسر المعقول الثاني بما فسر المتأخر وانه اما اذا فسرنا حقيقة فلا ينافي ان يكون  
 قد وجد موجودا في الخارج كما سبق مفصلا **قوله** لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجوه  
 لكان موجودا لكان له وجودا في هذا معنى على ان يكون الواجب خذم هو الوجوه  
 لا يخفى الوجوه اذ يصح ان يقال بعض افراد الوجوه وهو الواجب موجودا لا  
 بوجوه آخر واما اذا كان هذا الوجوه يخفى الموجود فلا ينبغي فيه ذلك وهو فيل  
 قد ذكرنا في انهم ما قالوا ان الواجب موجود بوجوه وهو نفسه لم يصح منهم  
 الاحتجاج المذكور ولم يصح ذلك على ان الواجب عين الوجود او الموجود لمحصل  
 كلامه انهم ما جوزوا كون الشيء موجبا بوجوه هو عينه لم يصح منهم الحكم بان الوجوه  
 لو كان موجبا لكان له وجودا في الخارج ان يكون موجبا بوجوه هو نفسه كما  
 قالوا في الواجب وفيه كبح اذ عدم بناء على ان الواجب عين الوجوه هو ولي  
 لم يبين على ذلك كيف ينبغي ان يقال انه موجبه بوجوه هو نفسه كما قالوا في الواجب  
 حيث لم يكونوا قائلين في الواجب بان عين الوجوه **قوله** وايضا لما كنتم في  
 الخارج في من افراد الوجوه المطلق قبل هذا المفهوم من حيث ان عارضا ليس له  
 ما يطابق في الاجزاء وان كان له من حيث احدى مطابقا في العين فهو معقول لئلا  
 باجتناب حصص العارضة للماهيات في العقل وموجوه في صفات النفس القارم بذاته و  
 ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له موجبه في الخارج كجميع الاجزات  
 بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول لئلا كالخصص شأننا  
 على ان صدق الوجوه المطلق على الواجب لعله صدق على ان يكون صدق كبح  
 الخارج لتوقف على كونه موجبا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة في وجوه  
 في من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا وفيه كبح اما اولها لانهم ارادوا بمطابق  
 الكل في ذاته اذا وجد في الخارج كان له مطابق فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك



الفرد متعينا في الخارج بالصفات التي للكليات العقلية كالعرض والكثرة ولو استمر ذلك  
 لم يكن له من الكلمات مطابق في الخارج لان ما في الخارج ليس متعينا بالكليات فيه واما  
 ثانيا فلانه لو صح ما ذكره كان مثل الحيوان بالاعتناء الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون  
 عارضا له في الخارج وليس له من حيث ان عارض الناطق مطابق في الخارج فان الحيوان  
 الواقع في الخارج معروض الناطق لا عارض له ولم يقل بذلك احد قال بعض الفضلاء ان  
 بالمطابق المنع النعم الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا فانيا اذ الطبايع موجودة  
 بوجود الفرد ذاتيات الفرد دون عوارضها فان الذرات يكون موجودا بوجود الفرد  
 لا تخادما وجودا كلاف العوارض والوجود انطلق ليس ذاتيا لا يصدق عليه من الالف  
 فلا يلزم من وجود النعم الواجب وجود ما يطابقه بالمعنى المراد منها وفيه كذب اذ صدق  
 الحمل الابجائي مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا لا يستغنى انما الموضوع مع كونه  
 في نفس الامر ذاتا ووجودا كما سبناه وليس ذلك مخصوصا بحمل الذاتيات كما حسب بعضهم  
 فان اولي العبادات التي يجزى بها الخلق لا يجزى بها كذا في الخارج هو وجوده وصدقها مستلزم  
 لا كما في الطرفين كما لا يخفى **قوله** كونها في الدرجة الثانية من التعقل كونها عارضا للتعقل في الخارج  
 الثانية من التعقل غير مسلم والمستند في قدرته تفصيله في الحيات الساندة وكذا كون العارض  
 العقل بالشيء الذي ذكره الشارع وهو المتقابل للعارض في الخارج والعارض في الوجودين  
 مع بالمعقول الثاني غير مسلم فان العارض العقل ليس بالمعقول الثاني هو المتقابل للعارض  
 في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن كما حققناه **قوله** فان العقل لا يحفظ ولا  
 يتقوى **قوله** الحيوان مثلا هذا الاحتمال ومقتضى غير ذلك كما لا يحفظ ولا يتقوى **قوله** فليس  
 الى الحيوان وغيره **قوله** اقول ولا كذا كذا الوجود الكارهي قيل لا ثبت ان الوجود الكارهي  
 لا يمكن دونه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه كما قسمه ما ليس لاحد  
 الوجودين كصحة فمدخل وذلك يستلزم ان يعجز عنه وجوده واما من القسم الثاني  
 ايضا فتبين ان يكون من القسم الثالث والام يمكن القسم حاصره وكونه عارضا للماهية  
 من حيث هي في الماهية الوجودية في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في  
 الموضوع كغير التعريف وصفية لاني لا يكون دونه في الذهن بمعنى ان الوجود  
 الذي يقع للعرض ولعل من ان الاستنباه انه حسب ان يكون في القسم الثالث ان

احوال

ان يكون المعروض هو الماهية اما في الخارج مع الوجود الذي بينه وبينه ان يكون المعروض  
 في القسم الثاني هو الماهية اما في الخارج مع الوجود الكارهي ولا يخفى ان ذلك بل  
 العبرة في القسمين ان يتعلق الانقسام بالشيء المعين من الوجود نعم بين الكلام في ان يكون  
 الانقسام بالوجود وكسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود الكارهي عليه كما  
 مرارا وفيه كذب اما لولا فلان لا يمكن ان الوجود الكارهي لو لم يكن من القسم الاول والثاني  
 تعيين ان يكون من القسم الثالث قوله والام يمكن القسم خاصة قلنا غير مسلم واما يلزم  
 ذلك لو لم يكن الوجود الكارهي خارجا عن القسم وهو خارج عنه اذ القسم ما هو عارض في  
 نفس الامر والوجود الكارهي ليس من الماهية كما مر كقوله واما ثانيا فلان قوله الانقسام بالوجود  
 كسب الخارج لا يقتضي تقدم الوجود الكارهي ثم لولا المقدمة البديهة الشهيرة وهي ان يكون  
 في الخارج في وجوده الماهية لا يقتضي ان يكون وجودها مثبتا لا اصلا يفرغ عليه الثبوت  
 المذكور ولا خفاء في تافه في الخارج السابعة وايضا الثبوت المذكور نسبة بين الثابت و  
 والمثبت وناظر النسبة حين طرأ ظاهرا جدا وذلك ذهب المتأخرون الى ان الوجود الكارهي  
 ليس عارضا في الخارج ثم لما نظر في ما ذهب اليه جمهور ارباب اصول الفقه من ان  
 صدق الشيء يقتضي ثبوت الاصل وهو مبدأ الاشتقاق وسئلوا ذلك منهم حكما بان  
 الوجود الكارهي عارض في الذهن وفيه اشكال لانه لو كان الوجود الكارهي عارضا في الذهن  
 وفيه عارض في الخارج فاما ان يصدق الموجود في الذهن بدون ثبوت الوجود الذي بينه  
 وبينه يلزم صدق الشيء بدون ثبوت الاصل وم لا يجوز ذلك ولو جوز في حاجة  
 الى التزام ان الوجود الكارهي عارض في الذهن او مع ثبوت الوجود الذي بينه وبينه فقتل الكلام  
 اليه فيلزم التساوي وصدق الشيء بدون ثبوت الاصل واكتفى ان هذا عند الاصول  
 ليس عليه على ما ذهب اليه بعض ارباب اصوله واما صدق الموجود لا يقتضي ثبوت الوجود  
 اصلا لا خارجا ولا ذاهنا في نفس الامر كما تم كفيته **قوله** فلما انقسم الماهية بالوجود في  
 نفس الامر غير مسلم اذ لو كان كذلك لزم الدور والتس ذاهنا كما ان الانقسام  
 او خارجا لان انقسام الشيء بصدق لوجوده والموصوف فكون الماهية وجودا  
 ونسب الكلام اليه فاما ان يدور او ينسب فان قلت اذا لم يكن للوجود عرض للماهية  
 في نفس الامر فلما ذاهنا الماهية الموجودة في المعدوم قلت انما الماهية الموجودة



عن المدونة بان الاولى غير الموجودة في نفس الامر يعبر عنها كمالا في الثانية فاعلم  
 ان الوجود لو كان عارضا لما جبه في نفس الامر لان لا افراد تعرض لها لا كماله وانما لم  
 يكن عارضا لانه جازان يكون موهوما واحدا يترسخ العقل من كل موهوم **والجواب** ان  
 السار في هذا هو ان الوجود افراده عارضا لما جبهت صفة قال وابيات ان في  
 الموجودات اربعة اقسام هي والوجود المطلق وحده زائدا عليها عارضا لا مالا سبيل  
 اليه وادعى ان الوجود عارضا لما جبه في نفس الامر من حال الوجود بالنسبة الى الموجود  
 عكس حاله مثل الحركة بالنسبة الى المتحرك فاعاد وضاحك كذا في نفس الامر نشأ **القول**  
 ولعل على المتحرك عليه وكون الشيء موجودا موهوما على الموجود عليه نشأ لاننا نخرج الوجود عنها  
 ومن ثم صرح بعض القدماء بان حقيقة الوجود هي الموجود **فيل** انضاف شيء بغيره  
 في كون الوجود ان وجب ان يتاخر عن انضافه بذلك الشيء من الوجود لزم ان لا يكون  
 نفس الامر طرفا لانضاف الوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وان  
 لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الانضاف الوجود الكارخي ليس في الخارج ولا يمتنع عنه **وكن**  
 الابان بنات العبرة في الوجود الذي هو طرف الانضاف ان لما كان الموصوف كسب  
 ذلك الوجود عن الوصف والماهية لما كان كسب الوجود الكارخي عن ذلك الوجود وبذلك  
 الوجود في ذاته من ولكن لما كان عن الوجود في نفس الامر كسب الوجود في نفس الامر اذ العقل  
 ان يعتبر اما به بدون ملاحظة الوجود في وجود اما به في نفس الامر مما زاك هذا  
 الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير مما زان هذه كسب كذا في الوجود في نفس  
 الامر ايضا وفيه كسب اما اولها فانا كما راسي الاول قوله لزم ان لا يكون نفس الامر طرفا  
 لانضاف بالوجود فلما بطلان ذلك منقح عما مر من ان ليس الوجود بالمتصف  
 عرضا لاسباب في نفس الامر اصلا لانه لا خارجا واما ثانيا فلانه ان اراد بامتنان  
 الموصوف كسب هذا الوجود وحين الوصف ان لا يكون ذات الموصوف في هذا الوجود  
 حين الصفة والموجود كسب الوجود الكارخي مما زان عن الوجود بهذا الحق وان اراد بان يكون  
 لكل من الموصوف والصفة وجودا لها هناك فلان ان الانضاف يمتنع ذلك لاحتمال ان  
 يكون الوجود موجودا بذاته واما به موهوما به وتصف اما به بالوجود لابد لنشؤك من  
 من دليل وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيان ليس حاله واما ثانيا فلان اما جهه ان كانت

منه عن الوجود كسب الوجود في نفس الامر ومع ذلك جازان يكون غير مما زان عنه كسب الوجود  
 في انضافا على ان يكون لها في نفس الامر وجودا في فلم لا يكون ان يكون اما به في الخارج فمما زان  
 بغيره عن الوجود بغيره مما زان ايضا على ان يكون لها في الخارج وجودا في لابد لنشؤك  
 من دليل ثم قيل الحق ان الوجود مما يترسخ العقل من اما جهه ونصوبا ومصادق ذلك  
 الوصف هو حين اما به وقد عرفت الفرق بين المنزهات الذاتية والعرضية فان قلت  
 تكون الحكم بثبوت هذه المنزهات لالا ونا بانيتم انه لا يثبت لها اصلا قلت انما يلزم  
 كذا اذا كان الحكم بثبوتها لاثبوت الاخرى لاما اذا كان المراد بثبوتها لم يكونا منزهة  
 منها ضرب من التحليل او المطلق الساطع فلا فان قلت فجميع هذه المنزهات معقولات  
 ثمانية او بعضها واما ثمانية ما هو من معقولاتنا انما ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الانفا  
 كسب الوجود الذي في الاشكال في كون الانضاف بالكله ونظائرا كسب الوجود الذي  
 ولا في ان الانضاف تابع والحقبة مثلا كسب الوجود الكارخي اذ الوجود في ذاته لانه  
 لانضاف كما يدل عليه صيغة كماله انما يقول وجد في ذاته من نصا ركلها ووجد في الخارج  
 نصا رفوقا واو ان كان في نفس الوجود بين اشكاله كما مر اليه اشار في ان لو استرط في الوجود  
 الذي هو طرف الانضاف معدة على الانضاف نظرا ان الانضاف الوجود الكارخي ليس  
 كما كان في كسب لزم ان لا يكون الانضاف بالوجود في نفس الامر كسب نفس الامر لعدم  
 تقدم الشيء على نفسه وان اكنه مجرد كونه منزهة من اما به الوجود في ذلك الوجود لزم ان يكون  
 الانضاف بالوجود الكارخي كسب الكارخي فانه منزهة من اما به الوجود في الخارج فالا  
 كما اشار اليه ان يعتبر فيه بعد كون الانضاف مسكنا لهذا الشيء من الوجود ان يكون اما به  
 في ذلك الشيء من الوجود غير مخلوط به كالعوارض واما اما به في الوجود الكارخي مخلوط بالوجود  
 الكارخي وكرانه الوجود في نفس الامر مخلوط به كسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي  
 ايضا مخلوط به كسب نفس الامر كسب العقل ان العقل غير مخلوط به من العوارض ونو في  
 هذا الاختيار موعود من جميع العوارض حتى في هذا الاختيار في هذا الشيء من الوجود طرف  
 لانضاف به وهو كون ان كان وجودا اما به في نفس الامر لا يبقا هذا الشيء من الوجود  
 مقدم على سائر الوجودات فلو اجتره التقدم لم الكلام لانا نقول ان هذا الشيء لا تقدم  
 على نفسه والانضاف بهذا الشيء في هذا الشيء فلا يبع استراط التقدم وفيه كسب اما لولا







المحل على ايكيم بالفعل كما هو المتبادر من كون اكلهم عليه ان يكون في نفس  
 الامم بجم بالفعل قد كان في نفس الامم بجم بالفعل بان يوجد في الخارج لا في الذهن  
 بجم في احد الاذهان المتلذذ وربما لم يكن كما يقال اجتماع التخصيص الكاصل بالفعل غير السلي  
 فان اكلهم في هذه القضية على امر غير واقع في نفس الامم وقد سمي الشيخ هذا القسم موصوفا  
 بجم في الذهن الذي من شأنه ان يكون يتصور اكلهم بالفعل حال كونه موصوفا بجم واقع  
 وصفا بجم كالم على ان شيئا بجم بجم وكلم عليه فالمراد بالعرض هنا فصح الشيء لا فرض  
 الشيء شيئا فان قلت يلزم من اكلهم على اكلهم بالفعل ان يكون متصورا موصوفا في الذهن  
 واذا كان موجودا في الذهن كان في نفس الامم لا محالة قلت الكاصل من الشيء في الذهن  
 اذا كان داخل في مساهمة كان وجوده وجودا موصوفا واكلهم عليه متساويا له كالكاصل من  
 الشيء فيه فانه داخل في معنى لفظ الشيء ووجوده وجودا موصوفا ويدخل في كل شيء كذا  
 واذا لم يكن داخل في مساهمة لم يكن وجوده وجودا موصوفا واكلهم على الموصوفا لا يتساوى له  
 كالكاصل من الشيء فيه فانه خارج عن معنى لفظ الشيء لا في الشيء فيه لا في الشيء واكلهم  
 على الشيء لا يتساوى له فلم يدخل في كل شيء كذا فلا يلزم من تصور بجم وجود الموصوفا في  
 في نفس الامم لا محالة ان يكون من القسم الثاني واذا تقرر ان اكلهم على اكلهم بالفعل لا يستلزم  
 كونه في نفس الامم فاكلهم على المصنوع لا يلزم ان يكون موجودا او لا يلزم  
 التناقض واكلهم على المحمول لا يستلزم ان يكون ما في الذهن فيه مجعولا داخل في اكلهم عليه  
 فان قلت اذا اكلهم على المحمول مطلقا دائما بمتناع اكلهم عليه يلزم التناقض سواء دخل ما  
 في الذهن منه في اكلهم او لم يدخل او قد علم ان اكلهم على اكلهم بمتناع اكلهم عليه قلت قد عرفت  
 مما سبق في كسفي الوجوه التي من الامر الكاصل في الذهن قد يكون معلوم الاتصاف  
 بصفة لا يكون له تلك الصفة في الذهن فاذا اكلهم على ذلك الامر من حيث انه متصنف بتلك  
 الصفة بان يقال مثلا المتصنف بتلك الصفة كذا كان مناط صدق هذا اكلهم اتصاف الامر  
 الذي من اكلهم به من حيث يكون متصفا بتلك الصفة لا في الذهن فان قيل الكاتب حيوان  
 كان مناط صدق هذا اكلهم اتصاف ذلك الامر باجتماعه بكتابة لا اتصاف بكتابة  
 اي في حالة وجوده لصدق عليه ان كاتب بالفعل في ذلك الوجوه ولا يقدح في كونه ذلك  
 اكلهم امتناع عروضا بكتابة في الذهن او لا يصدق عليه ان كاتب بالفعل ولا يقدح

في تلك الحالة

حالة

من حيث انه في الذهن في اكلهم وكذا الحال في قولك كل انسان حيوان واجتماع التخصيص  
 مستلزم لاحد ما الى غيره ذلك فاكلهم على الامر الذي من معلوم بالذات لكن مناط صدق  
 المحمول او اتصافه بكتابة اتصاف الامر الذي من بالصفة المذكورة وما كان هذا الامر  
 حين الاتصاف بالصفة المذكورة عين في من اكلهم كان نبوت المحمول له عين نبوته  
 لوجود اتصاف المحمول عنه عين اتصافه عن فرد فيحصل اكلهم عنه الى اكلهم بالعرض وكان  
 صدق مستلزم نبوت المحمول لا في الذهن او اتصافه عنها ويكون اتصاف ذلك امارة  
 كذبه وكان ما استلزم في السنة القدم من ان اكلهم في القضية المحصورة على افراد الموصوفا  
 اشار الى ذلك لا الى ان اكلهم اولوا بالذات على الافراد اذا لا فرد في حال اكلهم لست  
 ملققت اليها فكيف تصور ان حكم عليها اولوا بالذات واذا كان كذلك كان اكلهم في  
 القضية المذكورة على ما في الذهن من المحمول المطلق من حيث انه متصنف بصفة المحمول  
 ومناط صدق نبوت امتناع اكلهم له عين المحمولية ولا يقدح في ذلك معلومية ما في الذهن  
 من حيث لا يكون داخل في اكلهم المذكور فلا يلزم اجتماع التخصيص فان قلت قد صدق  
 الايجاب على بعض الامور التي لا تدخل ما في الذهن من اكلهم عليه مع ان وجوده في  
 الخارج يمنع كسفي كسفي اجتماع التخصيص مستلزم لاحد ما وصدق الموجبة لمتنع وجود  
 الموصوفا بالفعل قلت لان صدق الموجبة مطلقا لمتنع وجود الموصوفا بالفعل بل  
 الموجبة الفعلية لمتنع وجوده بالفعل والموجبة الممكنة لمتنع مكان وجوده والموجبة  
 الممكنة العرضية صدق كسفي اجتماع التخصيص مستلزم لاحد ما لا يمتنع شيئا منها بل يكفي  
 في صدق كون موصوفا بكتابة انا حصل بالفعل كان عين المحمول لان اكلهم فاما على  
 ذلك المقدم يد حتى يد جمع الى السطرية كما يكفي في صدق اللازمية الممتنعة المقدم كون  
 المقدم كسفي انا كسفي كان مستلزما للثاني وكما لا يقدح في الاستلزام المحل للمحال  
 في صدق السطرية المذكورة حيث يكون المقدم من وري الاستلزام للثاني لا يقدح ذلك  
 في صدق الموجبة العرضية حيث يكون الموصوفا عين المحمول بالضرورة فلا يقدح ان لا يقدح  
 اتحادهما في الوجوه ووجود الموصوفا في نفي ان يستلزم هذا المحل محالا آخر هو عدم  
 الاتحاد في حال الوجوه فاذا تصور العقل اجتماع التخصيص ووضع وصفا من غير اتصاف  
 الى انه يمنع او يمكن كسفي مستلزما لاحد ما بالارضية فيكم بان مستلزم لاحد ما وهذا المقدم



يكفي في صدق ذلك يكون اعم من الفعل ولا كما في وجه الموضوع قبله محصل كلامه  
ان الحكم على الامر الذي يتبعه بالحق لا يكون ذلك الامر متصفا بتلك الصفة التي  
هي العنوان وهي حال كونه في الذهن غير متصف بتلك الصفة فلا بد من ذلك في الحكم وانت  
غيره بان اذا كان الاتصاف بالعنوان غير واقع كما في مجتنا لا يكون اتحادا مع المحمول الا  
على تقدير امر غير واقع فان مع القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول كسب  
نفس الامر في تلك الحال اي حال اتصافه بالعنوان فهو غير صادق اذ ليس للموضوع تلك  
الحال كسب نفس الامر فلا يكون له وصف في ذلك الحال واكتمال ان كان معنى  
قوله المحمول مطلقا يمنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالجوهرية مطلقا يمنع الحكم عليه كسب  
نفس الامر في حال كونه في ذلك الحال متصفا بالجوهرية ولم يوجد هذا المزموم على معنى انه يمنع  
الحكم عليه على هذا التقدير بل حاربه انه كذلك كسب نفس الامر في تلك الحال فهو كاذب  
لا محالة اذ ليس له ذلك الحال فلا يكون له وصف في ذلك الحال وان اريد انه كذلك  
على فرض ان يكون له ذلك الحال فهو لا يجمع الى معنى الشرطية لان اتحاد الموضوع مع المحمول  
على تقدير امر غير واقع فهو بعبارة ما ذكره النعم وفيه كسب لانا كما ان معنى القضية هو  
هو ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول كسب نفس الامر في حال اتصافه بالعنوان  
لكن صدق ذلك لا يوجب وقوع المتصف بالعنوان في نفس الامر كما لا يوجب صدق  
الكنهية الكامة بان اتحاد الموضوع مع المحمول وقوع ذلك الموضوع في نفس الامر وما ذكره  
في موضع الاستدلال هنا منقوض بذلك بان يقال ان الموضوع المقدر عالم يمكن واقعا في  
نفس الامر لم يكن اتحادا على تقدير امر غير واقع فالحكم بان اتحادا مع المحمول في نفس الامر  
كاذب اذ ليس له ذلك فلا يكون له وصف في ذلك الحال فان قلت انما لم يكن المتصف  
بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق انه متحد مع المحمول قبل فكذلك بت القضية قلت  
ان اردت انه لم يصدق انه متحد بالفعل مع المحمول في نفس الامر فلم يكن ثابتا في عالم  
مع ذلك ان لا يصدق القضية فعلية ولا يلزم من كذبها كذب الخلقية مطلقا وان اردت  
انه لم يصدق انه متحد مع المحمول في حال الاتصاف بالعنوان فمنعني اذ يكفي في صدق  
ذلك انه كذب لو وقع متصفا بالعنوان كان متحدا مع المحمول في تلك الحال وجبنا ان  
يصدق القضية موجبة فعلية وانما كذا ان معنى قولنا المحمول مطلقا يمنع الحكم عليه

ان ما هو متصف بالجوهرية مطلقا يمنع الحكم عليه كسب نفس الامر في حال كونه في عالم  
كذلك قوله كسب له ذلك الحال فلا يكون له وصف في ذلك الحال قلنا لا يلزم من صدق ذلك  
وانما يلزم ذلك لو كان الوصف ثبوتيا مستلزما لذلك الحال واما اذا كان سلبيا  
كعدم حكمه عليه وعدم معلومية فلا بناء على انه لا يمنع وجوب الموضوع بالجوهرية  
مطلقا وان لم يكن واقعا في نفس الامر فهو في نفس معلوما ولا سوادا ولا بياضا  
الى غير ذلك من السلوب اذ لو لم يصدق عليه هذا السلوب في نفس الامر لصدق  
تقايضا عليه فيكون معلوما وسوادا وبياضا في نفس الامر بهن فاذن يصدق  
ان المحمول مطلقا لا يمنع الحكم عليه كسب نفس الامر وان لم يكن المحمول المطلق و  
واقعا فانما قوله سمعت هناك شبهة منها خارجة فيه كسب لان طر في الحكم اذا كانا موضوعين  
موجودين في الخارج كالجسم والابيض كانا معا هناك شيئا واحدا موضوعا واثبتا واحدا  
كاسبية فكيف سمعت هناك شبهة بينهما بل معنى مطابقته الحكم على الاكابر للواقع  
ما اشترنا اليه في الحكم السابق ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين فان كان  
اتحادا واتصافا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر كان الحكم مطابقا لمطابقة  
الصورة لذات الصورة والافلا فان قلت اذا كان الطرفان موجودين في الخارج  
كانا معا هناك شيئا واحدا فيطابقه اورا كالاتحاد اذ في الادعاء به اما اذا لم يكونا  
في الخارج فابن يكون اتحادهما قلت اذا كان اتحادهما في الذهن لا بان ينصو لغير  
اتحادهما ولصدق به بل بان كان الموضوع في حال وجوده في الذهن عين المحمول  
كالامكان فان حال وجوده حين النسبة مثلا وان لم يكن ذلك معلوما ولا استنباه في  
جواز اعتبار مطابقته ما في الذهن مع الادعاء لذلك مثلا لوازنه بان الامكان نسبة  
كان مطابقا للاتحاد والامكان مع النسبة حال وجوده في الذهن وان اذعن بان ذلك نسبة  
كان غير مطابق له فانه نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظتها  
واعبارا سواها كانت في الذهن او في الخارج لا كالحال الذي اعتبره من حصوله  
ونذلك يندفع ما سماه الشارع اشكالا قويا كما لا يخفى قبله هذا انما يرد لو كان المراد  
بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج اما ان اراد به النسبة المنسوبة الى الخارج  
فكون الخارج طرفا لنفسه بان يكون منزوعا عن الشيء كسب وجه ذلك في الخارج



كما صرح به الشارع فلا فلا يلزم من كسب النسبة الخارجية لهذا المعنى ان يكون موجودا  
 في الخارج بل النسبة الخارجية لهذا المعنى انما يوجد في الذهن فقط فكيف يمكن هناك  
 نسبة بينهما ان اراد بقوله هناك الاشارة الى الخارج فيكون المعنى انه لا يوجد في الخارج  
 النسبة فهو منع لعدم ما يدرى الشارع بل صرح بخلافه وان اراد به الاشارة الى ملك  
 المانة بمعنى انه لا يمكن في هذه المادة النسبة الخارجية فنوم فان النسبة الخارجية بالمعنى  
 الذي سبق سمى بمحقق في الذهن وفيه محتمل اذ كسب النسبة بين طرفين في الخارج  
 سواء كان الخارج له فالوجود او طرفا لنفسها ان امكن هنا استدعي تعارض الطرفين  
 فيه واما هناك في واحد موجود موجود واحد فلا يمكن ان يتحقق بينهما نسبة في الخارج  
 قطعاً ثم الشارع صرح بان النسبة يتحقق بينهما في الخارج لكن في الخارج طرف لنفسها لا  
 لوجودها واما هذا فمما فهم من عبارة الشرع وهو ان النسبة منتزعة عن الشيء كسب وجوده  
 ذلك الشيء في الخارج وصرح بان الشارع صرح به على ان ما فهم كلامه من التحصيل  
 لان الطرفين كما كانا في الخارج املا واحداً ووجهه ان كسب هذا الوجود الواحد  
 كيف يستقيم انشراح النسبة المستندية لتغاير طرفيها لم يقل لا يخفى ان الانكاد نسبة ونسبة  
 لا توجد في الخارج كما اشتهر به فكيف يمكن في الخارج وفيه كسب املا ولا فلان المحسوس لم  
 يكلم بنسبة الانكاد في الخارج بل قال فان كانا واحداً فاعلم بان كانا محاسناً واحداً في  
 نفس الامر وهو انهما في الخارج واما ثانياً فلانه قد فسره في الانكاد بان كان الطرفان  
 شيئاً واحداً ووجه هذا المعنى في الخارج **قوله** ان يكون الخارج طرفاً لنفس النسبة  
 لا يوجد واما ان اراد بان الخارج يقع طرفاً لنفس النسبة في الغضا بان يكون متعلقاً بالثبوت  
 الذي فيها فاما ان اراد ان طرف لثبوت المحمول للموضوع فيه وعليه ما مرنا من انهما  
 متحدان في الخارج فلا يتصور ان يكون بينهما ثبوت فيه واما ان اراد ان طرف لثبوت  
 مبدأ المحمول للموضوع فيه وعليه ان الطرف في الخارج كونه محتق في كسبه من الغضا بدون  
 ثبوت مبدأ المحمول للموضوع كسبه كسب زيد انسان في الخارج وزيد موجود وفيه وبعض  
 الموجود زيد فيه ولا فضا في صي استعجال في سائر القضايا على منوال واحد فلا بد ان  
 سبق معناها على وجه يسهل سائر ما هو ان طرف للاكاد والمستفاد من هو في المحلية  
 الموجبة والسلب الانكاد في المحلية السالبة بمعنى ان الطرفين واحد كسب الوجود الخارجي

قدم

او غير واحد كسبه ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة في الخارج كالاخ ولا يخفى من ذلك  
 ان قولك زيد موجود في الخارج لصدق خارجية لان انما وطرفها في الوجود والى رضى  
 لانها قضية ذهنية وفي الخارج قيد للوجود كما ذهب اليه بعض المتأخرين لان طرفها  
 ليس واحداً في الوجود الذهني وان اراد ان كان في نوع طرفاً للنسبة لا في الغضا بانها  
 تقع نسبة في الخارج عارياً عن الوجود فذلك باطل لان النسبة عالم يمكن موجود في الخارج  
 كانت لا محالة معدومة فيه فكيف يكون واقعاً هناك **قوله** او على الامور الخارجية قيل  
 لقائل ان يقول معنى الكل انكاد الموضوع والمحمول في الوجود فكون كلاهما موجودين في  
 واحد فكيف يتصور كون احدهما موجوداً دون الآخر فان اللاحق في قولك زيد ارجع عالم لان  
 متخذاً مع زيد كان موجوداً بزيد بعينه بل لا فرق بين الاربعة واللاحق في ان بينهما  
 منتزعة في الخارج وقد مر مما مر من الوجوه فاجعل احدهما من الوجوه ذات الخارجية دون الآخر  
 حكم واجتباب بان الشارع لم يذكر في الكسبية عند قول الله والوجود من المعقولات  
 الثانية ان اذا قيل اكيهان موجود كان معناه وجود اكيهان واما المشتقات فان قيل انما  
 موجود كان معناه ان افراد ما قد اشتقوا موجوداً فنهوم اللاحق ليس موجوداً  
 لان اشتقاق افراد مبدأه غير مجد لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحقق ان اذا  
 فرج ما كان ما بهت موجوداً بوجوده با كسبته واما عوارضها فانما يكون موجوداً بغير  
 وجودها باعتبار انكادها معاً بوجه ما وانما في الوجود مع الذاتيات انكادها ومعها  
 انكادها بالعرض فكون الذاتيات موجودة بوجودها با كسبه والعرضيات بالعرض  
 ولذلك يقال ان الانسان لا بشر طر في موجود في الخارج حقيقة بخلاف اللاحق فانه  
 موجود بالعرض بوجود زيد وليس زيد بذاته ارجع بل باعتبار خارج في ذاته فاذ انب  
 وجوده الى اللاحق كان سببه بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في ذاته انسان  
 ولو لم يرض بوجود اللاحق بذاته لم يكن زيدا ولا غيره من اكيهانات بل شيئاً اخر  
 يكون ذلك المهنوم ذاتياً له فاذا تم هذا فنقول معنى كلام المعصية ان انا حكم على الامور  
 الموجودة في الخارج بما هو موجود في الخارج سواء كانت موجودة في الذات  
 او بالعرض وجب مطابقة الخارج اذ فيكون القضية خارجية لا سيما لا على الحكم  
 بانكادها في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد ارجع ولا



ولا شئ مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم مما على الموجه الذي به بالوجه الذي ان  
 مع هذه القضية التي دينا في ان من غايته ما في الباب ان المعنى ان يكون الموجه  
 من جهة اخرى وجوه في الكارز وهو خارج عما هو واما اذا حكم على الموجه الذي به  
 بالموجه الذي به فلا يجب مطابقة لما في سوا كان لا وجوه في الكارز او لم يكن  
 وجوه في الكارز وهو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية بل يجب مطابقة لما في نفس  
 الاماي كسب الذي من فان نفس الامر وان كان اعم من الذي من والكارز لكن وقع بها  
 وكان المراد بالامر الذي من ان نفس الامر لا الذي من فانه اعم من نفس الامر  
 واما ان الغاية بالكارزية يجب مطابقتها للكارز كلاف الدنيا فان يجب  
 مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكر في توجيهه اما اولها فلا يعلم من كلامه ان  
 صي مثل زيدا على با عبا را عطا به للذين له وللكارز لا يقال على وجهه كما لا يعلم  
 من كلامه حال بعض الغضايا فان حال اكتسبه على التوجيه الاول والذي منه على التوجيه  
 الثاني هو كون انما يتاخر لا نقول بعد العلم بالكارزية والذين منه لا يتاخر  
 في حال اكتسبه لا ما لا اياها وكذا بعد العلم بالكارزية واكتسبه لا يتاخر في حال  
 الذي منه وهو لا طيس في كنه عمل وايضا تخصيص بعض افراد القضية بالكارزية  
 بهذا الحكم ونظم با في اذنا مع سائر اقسام القضية في تلك الاجمال مما ينبغي حذره  
 الطبع السليم خصوصا مع انتظام هذا التوجيه الذي لا يخفى دفعه واما ثانيا فلا يسبق  
 كلامه بل على ان القسم الثاني يكون صي مطلقا با عبا را عطا به لما في الذين فان قلت  
 قد صرح بان صوره القسم الثاني با عبا را عطا به لما في نفس الامر وهو اعم من الكارز  
 والذي من قلت وقوله هما في مقابلة الكارز ومرس ظاهر على ان المراد بالذين  
 فان كون الصي با عبا را عطا به لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مستر ك بين الجميع فلا  
 وجه لتخصيصه بالقسم الثاني وعلى هذا فصدق اكتسبه يعلم صحتها لانه اما في الكارز او في  
 الذين او كلاهما وكما ان كل قول والا على ما ليس حكما خارجا فيشتمل اكتسبه ايضا  
 ويكون المعنى ان معددا في الكارزية هذا الكارز ومعددا في غير نفس الامر اما اكتسبه  
 فاعم من ان يكون في صفة الكارز او الذين او كليهما واما الذي منه فانه من فقهه و  
 ويكون قد مررنا التخصيص كما هو وادبه واما في السوال فلا يستلزم انما في

الملاحظة في هذه القضية

حيث صرح فيه اولا بان العج في زيدا على وهو موقوف في موضع موقوف بوجوه  
 زيد بعينه وثانيا بان مقتضى الكارز واما في الجواب في وجهين احدهما ان ما صرح به مع  
 ان الكارز لا يشتمل على زيد ممكن ليس مطابقا لقولنا زيد في الكارز ممكن والا  
 لما وجبا او مستغنا ولكن الانقلاب او عاريا عن التلا فبطلت اكمه في اذنا كان  
 ممكنا في كان في الوجود الكارز في مقدا مع الحكم ونصدق الكارز مطلقا وثانيهما ان حسب  
 ان صوره القسم الثاني مطلقا با عبا را عطا به للذين الذين وفرضه في الامر الذي من  
 في كتاب بالذين وما في الذين قد يكون كاذبا فلا نستقيم ان يجعل مطابقة مغايرة  
 للصحة ولو خصص الامر بقرينة المعادلة للكارز لكان المراد بالامر الذي من  
 اولا وليس الامر الذي من فانه اعم من نفس الامر **قوله** او على الامور الكارزية  
 آه قوله لكان الامكان من العقول است الثانية فالوصوف به انما هو الامر الذي من  
 لا الكارز في قولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي فالحق ان الحكم اما على الوجود الكارز في بطل  
 او على الموجه الذي به بطل كما استرنا ان لا يقال في حكمنا على الامور لا عبا را عطا به  
 بالصفات الكارزية او على الموجهات العينية بالعقولات الثانية كان الاول  
 حكما على الموجه الذي به بالموجه الذي به والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين ان كان  
 الحكم با عبا را عطا به الكارز كان على الموجه الكارز في بطل وان كان با عبا را عطا به الذين كان  
 على موقوف في بطل وعلى الاول بعينه في صي مطابقة للكارز وعلى الثاني بعينه في المطا  
 للذين وليس معنى الحكم على الامور الكارزية بطلها ان يكون الطرفان موقوفين في الكارز  
 كسب الواقع بل ان بعينه امتد به بعبء الوجوه في الكارز فان الغرض ببيان  
 الامور الكارزية مطلقا في تعريفه بالتطبيق عليه صدقنا وكذا في كنه من وجوه  
 مثلا ان ما ذكر في بيان ان الوصف بالامكان ليس في الكارز بحري في الوصف  
 بالوجود والوجود لانها انما هي العقولات الثانية فلو صح ان الوصف  
 بالامر في الكارز لزم ان لا يكون في الكارز موقوف ولا واجبا لممكنين ومنها ان  
 حصه الحكم في الحكم على الموجه الكارز في بطل ظاهرا بطلان وما ذكر في بيان ذلك من ان  
 الحكم ان كان با عبا را عطا به الكارز كان حكما على الموجه الكارز في بطل وان كان با عبا را  
 في الذين كان حكما على موقوف في بطل لا بد من وجوب الاختصاص لا سيما ان يكون

معيان

في الامر العقلي

وجوه

عليه والحكم على الموجه الذي من



الحكم بانحاء ما في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الذات او الكارز واما ان  
 المتبادر من قول الحق وانما الحكم انما هو على الامور الخارجية بل ان يكون الظاهر ان  
 موجودين في الكارز وقد صرح في الامور الخارجية وهو ان يعتبر المحققين كسب الوهم  
 الخارجي سواء كانا موجودين في الكارز او لا فانه انما قبله مثلا اجتماع التقيضين في  
 الكارز يكون الحكم فيهما على موجود خارجي بوجوده فانه لا يتصور في نفسه من لادنى موهبة  
 باساليب الكلام **قوله** واذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية اقول اذا صدقت  
 القضية التي حكم فيها بالامور الخارجية على الامر العقلي فمقتضى الاول مناف لغير الثاني مثله  
 اذا صدق كل انسان ممكن لصدق بعض الممكن ان يكون بلا استثناء واعلم ان الامور  
 والمحتملة في الموضوعات الخارجية الصادرة كالتامس استثناء واحدا في الكارز فكيف يكون  
 احدهما موجودا دون الآخر ولا يلزم من كون الامكان والعدم اعتبارا من ان لا يكون  
 الممكن والاعم موجودا في الكارز قبل هذا انما يراد لو كان المراد بالحكم عليه سلبا هو  
 العنعان اما اذا اراد به ذات المحكوم عليه الذي يسمى انما هو في الموضوعات باكتفائه  
 فلا ووجه له ان ذات المحكوم عليه في القضية المذكورة وعكسها الموجودات الخارجية بلا  
 استثناء وفيه كمال اذا المحكوم عليه ما حكم عليه وسرط الحكم على الشيء ان يكون معلوما  
 حال الحكم وفات المحكوم عليه الذي هو اذ ان ليس معلوما لما صنفناه في حاشية سورة  
 المطالع وليس معلوم الذي حكم عليه الا العنعان فذلك ذهاب المحققين الى ان المحكوم  
 عليه هو العنعان وعلى مقتضى ان يراد به الاقرا فان وجب اتحاد الطرفين في الوجود كما  
 حمل الامور لغيره الخارجية على الاقرا الخارجية وان لم يجب اتحادهما في الوجود وصدق  
 حمل الامور للاختبارية الغير الموجودة في الكارز على الاقرا الموجودة على ما ذهب اليه  
 السارز فلم لا يصدق حمل الامور الكارزى الغير الموجودة في الكارز على الاقرا الموجودة فيه  
 انما لم يصدق هذا فان اردت ان لا يصدق العكس موجود في الكارز انه موجود في نفسه  
 الامر فسلم كقول الكلام ليس فيه بل فيها اختار السارز وان ارد ان موجود على راعى  
 السارز فيقوم مع فانه لما ذهب الى ان يكون موجودا خارجيا لا يكون موجودا  
 فيه عن ان وجود الكل عند في الكارز ووجه اقول انه ليس موجودا فيه ثم قيل قد  
 صرح سبعا بان مثل الاعم موجود فان انا بطبيعة موجودا هو يكون ما في الكارز منه  
 انما

وهو في الامور الخارجية  
 وهو في الامور العقلية

كون العدم جزوا فكون كما ان طبيعة الانسان موجود في الكارز يكون طبيعة الاعم  
 موجود في نفسه في غاية البعد عن عاقل كيف ومع الاعم معدوم البصر وهو مستعمل  
 على المعدوم المطلق الذي هو جزوا فكون العدم المطلق موجود في الكارز وان اراد ان  
 ما صدق عليه الاعم موجود وهو لا يضر التعميم اذ من علم ان طبيعة الاعم غير موجود لاما  
 صدق عليه وفيه كمال لا كما كان ان طبيعة الاعم وهي جارية عما عدم عند البصر موجود  
 في الكارز ولان ان العدم جزوا في الكارز من قبله هو في نفسه جارية عن مفهوم الشيء لا يلزم  
 ان يكون جزوا كما هو في موضعه وكون التقييد عديلا لا ينافي وجود التقييد ثم لما كان المحل  
 الا بانه كما اختلف به هذا القابل هو الحكم بانحاء الطبيعة في صدقت القضية فاحده  
 لان طرافا لا محالة سلبا واحدا في الكارز وبسبب ان لا يكون احدهما موجودا فيه مثلا  
 انما صدق فيكون زيدا في الكارز لان ان يكون زيد والاعم متحد بين فيه فكيف لا يكون  
 الاعم موجودا فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون العدم جارية من ماحبة لوان يكون خا  
 حرا و لا يكون العدم في الكارز بالنسبة غايه الامر ان يكون فيه بالعرض وقد صرح في  
 السبع بجواز في طبيعيات السفاء **قوله** ولا يكون النسبة السلبية خارجة لا ينف  
 اه حاصل ما ذكره السارز هناك ان النسبة السلبية خارجية مع ان طرفها غير موجودين  
 في الكارز وذلك لا يوجب ان يكون المراد بالحكم هو الحكم الا بانه اذ من الجارية بل انظر  
 ان يترك الحكم على نفسه ويكون الصورة المذكورة داخل في قوله والا فلا اذ معناه كاصري  
 السارز والا فلا يجب المطابقة الخارجية نعم لو كان معناه والا فلا يكون المطابقة الخارجية  
 لوجب ذلك وساق الكلام يانه عند قبل حاصل ما ذكره السارز ان المتبادر من تعليق  
 وجوب المطابقة الخارجية يكون الطرفين موجودين في الكارز ان يكون لوجود الطرفين  
 في الكارز مدخل في كونه وجوب المطابقة وفيه كمال اذ لو سلم ما ذكره في بيان الحكم  
 في القسم الاول الا بانه لا ينافي في المسمى بجارية كما هو المدعى اذ من علم الحكم السلب على هذا  
 في قوله والا فلا فان معناه على ما صرح به السارز والا فلا يجب المطابقة الخارجية فذلك  
 لا ينافي جواز المطابقة بل وقى فيه **قوله** وهذا اشكال قوي وقد اشترط اليه فيما  
 سلف قد عرفت ان فاعا انما بان الامر انما يقتضي الامر هو حال الموضوع في  
 نفسه مع قطع النظر عن الملاحظة والاعتبار سواء كان في الذات او في الكارز لا كالحال

في ذلك الوجه  
 اذ لو سلم ما ذكره في بيان الحكم  
 الا من فيها بدو



التي اجتهد الذين حصلوا له ولا يخفى ملازمة هذا المعنى لما ذكره في مقوله والمعاد بنفس الامر  
 ما يلزم من قولنا هذا الامر كناية عن نفسه **قوله** ويمكن ان يكون اب ان قيد نفس الامر  
 قيل انت خير بان لا يدفع الا سكا لا منهم لانهم مصرعون بان خزائنه المعقولات كلها هو  
 العقل المتعال قالوا واما ان يقال ان المطابق لما رسم فيه من حيث تصديقه به مطابق ونك  
 الكواذب وان كانت مرشحة فيه من حيث الكثرة كذا ان لا يكون مصداقا فانها انما  
 لا يلزم ان يكون مدعى بما حفظ به وان لا يكون مدركا له الا يدعي ان اكنان خزائنه للصورة  
 وليس مدركا لا عندكم والكا حفظ من المعاني ولا مدركا لا يفي ان يكون سنان العقل  
 العقل مع الصواب في اكتظاظه وتبني هذا البيت من الجاهل في الكثرة شبهة الفناء في  
 بالحق والصدق ومع الكواذب اكتظاظ فقط وذلك لبرهنة عن الشرور التي هي من  
 نوايع ايمان لا تقا لا يمنع العلم الا حصول مجرد وعند مجرد قايما بذاته فكون العقل عالما به  
 لا نقول هذا انما استلزم كونه عالما به من حيث القصور واستلزام حصول الصدق من جهة  
 والاحاطة ان الخزانة انما يحفظ المعاني التي يعلق بها الصدق وذلك استلزام تصور ان لا يلزم  
 من حصول الصدق بها وفيه كنه اذ لا يخفى ان اخرج ان الصدقات صادقة كانت  
 او كاذبة لو ان شئت وحصلت فيه هذه الصدقات اذ لو لم يكن الصدقات فيه لم يكن خزانة  
 لا ولا بد في الصدق من مصدق وقوله تلك الكواذب وان كانت مرشحة فيه من حيث الكثرة  
 يجوز ان لا يكون مصداقا فانها انما حفظت انما يكون موجرا لو كان لا خزائنه  
 العقل خزائنه للصدق بها واما اذا كان خزائنه للصدق كما هو الدخوي فلا وجه له كما لا يخفى لانتفاء  
 حصول الصدق بدون الاذعان فان نفس الصدق يحتاج حصول الاذعان بدون العقل  
 المذعن فثبت الاستبعاد عدم الوقوف بين الصدق والمصدق به قال بعض الفضلاء لا  
 لا يقال ان ما في نفس الامر يجب ان يكون معانيا لما في الازمان من النسبة الحكمية لان ما  
 في الازمان من النسبة الحكمية بعينه مطابق لما في نفس الامر ليعلم صحة ومطابقة والمطابق كيب  
 ان يكون معانيا للمطابق وايضا انهم قالوا ان اعتبر في صحة الحكم مطابق لما في نفس الامر لا  
 لما في الازمان من النسبة الحكمية وهذا غير صحيح منهم لمعانيها ومعلوم ان ما لا يكون في الازمان  
 يكون في الازمان لعدم الواسطة فاما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين يكون صحته  
 بمطابقة لنفس الامر لما في الازمان من النسبة الحكمية لانما نقول ان الحكم انما يكون طرفاه

وجده

والنفس كذلك العقل ونفس الامر يكون طرفاهما ومما زاد القوم بلفظ ما في الازمان من  
 النسبة الحكمية في قولهم صحة الحكم مطابق لما في الازمان من النسبة الحكمية وان  
 الصدق مطابق لما في الازمان من النسبة الحكمية لنفس الامر ما حصل في الازمان من الاعتقاد  
 او الوفاق على ما يكون الذي من طرفا لنفسه فاما ان يكون الذي من طرفا لنفسه وقد يكون  
 الصدق بمطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين وليس يلزم ان يكون نفس الامر  
 مطابقا له دائما على وجه يحق لا في صحة فان صدق في الازمان على كل مطابق حكمه لنسبة  
 لما بينهما ان يكون الذي من طرفا لنفسه اذ ثبتت من مضمون الكل لان فان الذي من طرف  
 نفس هذا الثبوت لا لثبوت الثبوت الا عند تعقل الانصاف بالكلية ولا يعتبر في  
 هذا الصدق مطابقا حكم المخادع ولا ما حصل في الازمان من الاعتقاد والوقوف من حيث  
 انه حاصل فيه وفيه كنه اما اوله فلا ينبغي ان يكون الكارز او نفس الامر مطابقا لنفسه  
 بدون ان يكون النسبة موجودة فيه وهو كلام خال عن التخصيل لما رواه انا بالان لا نتم  
 ان الكلمة ثابتة لان في الازمان من النسبة الحكمية والكل ومقدمه من غير ان يكون  
 للكلمات ثبوت له كما انه عين الموجود ومقدمه من غير توجع ثبوت له فان صدق  
 الشئ لا استلزام ثبوت مبداء الاستغناء في قولنا نفس نفس الامر العقل المتعال  
 بطمن وجوب الاول انه يستلزم ان لا يكون الاحكام العادقة صادقة غير متبدي عنه  
 العقل المتعال الذي هو ممكن لعدم المطابقة لنفس الامر وليس كذلك فان العادقة  
 صادقة سواء كان العقل المتعال او لا وانما ان الموجود كما روي من حيث انه موجود  
 فادعى به مع قطع النظر عن وجوبه الذي من موجود في نفس الامر ولا يمكن يوجب  
 زيد في نفس الامر بمجرده الحكم بوجوه الكارز ولو كان معنى نفس الامر ما يقال لم يكن الامر  
 كذلك الثالث اما انما قلنا زيد قائم في نفس الامر يكون معناه زيد قائم في العقل  
 المتعال وهو مدرك وفيه كنه اما في الوجه الاول فلا ان العقل المتعال على وجوده الحكم  
 والحكم عندكم فعلى تقدير عدمه لا يكون الحكم ولا الحكم ولا الصدق ولا الكذب فلا مذهب  
 في انتفاء الصدق على تقدير عدمه واما في الوجه الثاني والثلث فليثبت ان يكون نفس الامر  
 وان كان فعلا لا يكون منه غير عين المذموم من العقل المتعال كما ان انما من مقدار  
 حركة الفلك ومنه غير من مقياسه فكل ان استقامة قولك زيد قائم في زمانه كذا

ان يكون



وعدم استقامة قولك زيد قائم في مقدار حركة العنك لا يندرج في كون الزمان مقدار الحركة  
لا يندرج في استقامة قولك زيد قائم في نفس الامر وعدم استقامة قولك زيد قائم في  
فعل الفعل في كون نفس الامر عقلا فعلا لا يكون ان يكون الكارثة قسما مما هو المعلوم من  
نفس الامر فلذلك ككلمة ما في الكارثة في ما كان قلت لو صح ما تقرر من ان صحة الحكم وصدقه  
مطابقة الكارثة او نفس الامر وكذب بعد ما لزم ان لا يتحقق الصدق والكذب في خبر واحد  
كثرتها قد يمنع في كانه قول من قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب الا لم يكلم في الساعة  
التي يكون فيها هذا الكلام فان خبر وصدق هذا الكلام مسلم كذب وبالعكس قلت هذه  
مغلطة اعيت فضلا، الامصار وخرجت اذكياء، الا حصار وهو مستبعد بين المصنفين  
وقد نظر في كبر من العلماء وجميع خبر من فضلاء الانام فزروا بوجوه مختلفة انبثت واجابوا  
في بوجوه دقيقة صحيحة وكنت تقدم ما افاضوا في اولها ولا لم كلها حلا فيها ما قال العلامة انتصار  
من ان انا قبل الكلام الذي انكلم به هذا ليس بصادق لم يقصر في الصدق على قوله في الكلام  
الذي تكلمت به اس بصادق فان كل كلام في الكلام الذي والامس يستلزم عدم صدقها وبالعكس  
وهي مغلطة خبر في حلا عقول العقلاء وقول الاذكياء ولهذا سميتها جذرا لا صم وقد نصحت  
الافاق وبل ولم تغزو با بردي العسل وتاملت كثيرا فلم تظهر الا اقل قليل وهو ان الصدق  
او الكذب لا يكون حال الحكم ان نسبة الالكابية او السببية على الالزام في جميع القضايا فعدت  
كون كلما ان حكوما به محلا على الشيء بالاستغناء في قولها هذا صادق وذاك كاذب  
ولا بناء فضاء الا اذا اجتهت اهلين حكم واحد او حكيم على موضوع واحد كذا في ما اذا اجتهت  
احدما حكم والاخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قول السهاء كنت صادق او  
كاذب او وضعا كما في الشخصية التي هي مناط المصلحة فاما اذا فرضناه كاذبة لم يلزم الا صدق  
مقتضا وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخص لا حال حكما وانما حال حكما الكذب  
على ما فرضناه والصدق حال النسبة الالكابية التي هي حكم النفيين وحكم الشخصية التي هي الاصل فلم  
يجتمعا حالين حكم ولا حكيم لموضوع وكذا اذا فرضناه صادقة وعلل المحجب منع تناقض  
الصدق والكذب التلازمين بناء على رجوع احدما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها كمن  
الصواب عندنا في هذا الغرض ترك الجواب والاعتراف في خبر عن هذا الاشكال وما كان  
ضعف هذا الجواب فلا يزال الباب اخره في الجيب فوجه عن مناهج الصواب

وتدكنا تفصيل ما عليه مما فيه الاطياب ومنها ما في سر في الكشف من ان قوله العاقل  
كل كلامي في هذه الساعة كاذب افالم يقل في الساعة التي يكون في هذا الكلام خبر وصدقه  
مسلم كذب وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا **الجيب** باننا لان ان هذا الكلام لو  
كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه الساعة صادقا وهذا لا يصدق بهذا  
العنوان جارية عن ترتب الكذب على كل فرد من افراد كلامه الموجود في هذه الساعة  
فكون صدقه باجماع صدقه وكذب فكون كذبها منتزعا، هذا المحجوع ولا يلزم من انتفاء الخبر  
صدق بعض كلامه في هذه الساعة لوان كان يكون انتفاء في كذب الكل وفيه كذا في  
بين السائل والملازمة با لوجه الذي بينه المحجب يتوجه من غير ان يبين بوجه آخر  
كان معنى لا اذا اخبر في كلامه الذي عليه الحكم في قول كل كلامي في هذه الساعة كاذب  
في هذا الخبر فكذب لا محالة يكون لعدم ثبوت محمول وهو كاذب بموضوعه وهو قوله  
كل كلامي فلا يكون كلامه كاذبا فاذ لا بد ان يكون صادقا والا لكان كلام محقق خال  
عن المطابقة وعن عدم المطابقة وهو محجوع ومنها ما في سر في انقراض من وجهين  
احدهما ما زعموه وهو اننا نختار ان كاذب قوله صدق في بعض افراد كلامه صادقا فلما  
لا لم يلزم بعض افراد كلامه ليس بكاذب ويكون هذا البعض هو البعض المعلوم  
فيصدق على ذلك البعض انه ليس بكاذب ولا صدق اذ صادق لانتفاء وهذا ليس  
بشيء لا يتبادر على كون المعلوم كلاما وليس انما ما ارتضاه وهو ان الخبر عنه انما يتعين  
باراق الخبر فان ارا د بقل كل كلامي في هذا الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب  
وان ارا د هذا الكلام وعين مكانه كالم هذا الكلام وقال ثانيا كاذب فان ارا د وفوله  
هذا الكلام في هذا الحكم يكون المحجوع وهو كاذب مخبر به وانما يكون الخبر بهذا الكلام مجزا  
عنه فقد جمعي في هذا الكلام خبرين كل منهما يتعلق الآخر وفيه كذا اما اولها فلا ان الخبر عنه  
متعين بالعنوان لا باراق الخبر فانما هو في العنوان في نفس الامر تقع الاجابة عنه  
ولا يتوقف ذلك على ارا د الخبر مثلا انا قبل كل شيء كذا اصل هذا الحكم على كل ما هو فرد  
الشيء في نفس الامر ولا يقتضي باري بالخبر وفوله في الحكم واما ثانيا فلان ما ذكر المحجب  
من ان هناك خبرين ظاهر الفساد وعلى تقدير تسليمه لا يتكسب به ما في الاشكال ومنها ما  
نقله ابن المظفر الكلي عن بعض المتكلمين من ان الصدق والكذب انما يوجدان في كل خبر



غاها المنجزة عنه فتح يتحقق المطابقة وعدمها واما اذا اتى ما لم يتصور مطابقة وعدمها بمعنى  
 الملكة بل بمعنى السلب فان ذلك الخبر يعقد عليه ان ليس بعدد ولا يلزم من سلب  
 احدى ثبوت الاخر فاللفظ من سوا اعتبار الحمل قاله واقوله ان اللفظ من اقدما  
 بالعرض مكانها بالثبات انتهى كلامه وفيه كبت اذا المطابقة المعبرة به الخبر مع المنجزة عنه  
 لا يوجب ان يكون المنجزة عنه خبرا خبرا وذلك لان خبرا عن كقول ما يدل عليه الخبر من الاتي  
 او ما يجري مجرى بين الطرفين في نفس الامر سواء كان الخبر نفسا منجزة عنه كالمطابقة  
 الخ في الكلام او واخلافه كقولك كل جذم مركب او خارجا عنه ومنها ما نقل عن العلامة  
 الشريف الجرجاني ان قاله لا سلب ان الانسان الى الله لا يمكن ان يدخل في الانسان  
 بعضا فلا يكون هذا من اقره نفسه ونذكره بنجل البهية وفيه كبت لان ان اراد بقوله  
 فلا يكون شيء افراد نفسه ان هذا الخبر لا يكون من افراد نفس هذا الخبر فليس  
 انكم على افراد هذا الخبر حتى انكم يمكن هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في انكم وان ارادة  
 ليس من افراد موضوعه فمقتضى ضرورة ان كقوله في موضوعه فيه ولا يلزم من ذلك  
 ان يدخل الانسان في نفس هذا الانسان اذ لا يجب على الحكم بالخبر ان يشير الى فرد موضوعه  
 فان حكم على العنوان حكما سلبا منه الى فرد الموضوع من خبر ان يكون له شعور بذلك الشئ  
 كما حقق في موضعه ومنها ما كتب ابن كونه في جواب الكاظمي حين كتب اليها الاستفسار  
 عن هذا الاستسكال اقول لا ان انا ان يكون كلامه في هذا الساحة كاذبا او صادقا والكثير  
 ممنوع فان قيل هذا خبر وكل خبر لا يخبر بها اذ بهنك بمقتضى التركيب الجري عن باء الزا  
 قلنا لا ان اعتبارا عن غيره بذلك بل بان كقول ان حكم عليه بان صادقا او كاذبا وانكم  
 بذلك لا يتاخر ان لا يكون صادقا ولا كاذبا وليس من شرط الحكم ان يكون صادقا  
 او كاذبا فاما اصل ان احتمال الحكم بان صادقا او كاذبا لا يتاخر ان لا يكون في نفسه  
 هذا ما سألني واسأل ان ينظر فيه مولانا رحمه الله وفيه كبت اذ ما استدل به على  
 خلق هذا الخبر من الصدق والكذب يجري في سائر الاضمار بان يتاخر احتمال الحكم بان صادقا  
 او كاذبا لا يتاخر ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا لا يقتضي ان لا يكون في امه الاضمار  
 صادقا ولا كاذبا بالاستقراء الكل في ذلك وايضا لو استدل بعدم خلق الخبر عن الصدق و  
 والكذب بما ذكره الجيب برده عليه ما اوردوا ولست ادري ان استدل عليه بما اوردوه

من جهة اخرى  
 من جهة اخرى

هذا الخبر الموجود المحتق اما ان معقول لان حكم بالاكاذب منها فان كقولها الاكاذب في نفس  
 الامر كان الحكم صادقا والا كان كاذبا ولا يمكن ان يكون الكاذب عن الاكاذب وحده فانها تقيضان و  
 لا يتسنى الجواب المذكور كما لا يخفى ومنها ما اختار بعضنا ان كقولنا هذا من ان  
 قول القائل كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا وليس كذلك  
 اذ ليس في كلامي اشارة الى فرد هذا اليوم ولم يجعل اللفظ ملاحظا في لاد لانه سوي  
 كلامي كاذب ولا يمكن ان يجعل القائل قوله كلامي اشارة اليه واللفظ ملاحظا كما لا يمكن ان  
 معقوله هذا الكلام واما دلالة اللفظ الى نفس هذا الكلام وفيه كبت اما لو افلان كقولنا  
 خبر لا يتوقف على ان يكون في موضعه اشارة الى الفرد بل قد يكون موضوعه عما لا في  
 اصلا كقولك كذا كاذب وقد يكون له فرد ولم يكن اليه الاشارة كالتعقبا بالطبيعة الخ  
 يكون موضوعا لها افراد واما انما يتاخر مع جعل العنوان آلة ملاحظة في ان حكم على  
 العنوان نفسه حكما ينسحب الى فرد بواسط انبساطه فذلك كقوله في الامر حتى يكون  
 امدرك بالذات سوا العنوان فقط كما حقق في موضعه لان ملاحظة خصوصية الفرد  
 حين ملاحظة العنوان فيكون هناك مدركا بالذات فلا يحتاج الى ان يلاحظ  
 خصوصية الفرد من العنوان حتى قيل ان لا يقدر على ذلك واما انما في فلان نعلم بالضرورة  
 اننا نقدر على ان خبر عن اي لفظ شئنا بان كاذب سواء كان مملوا او مستملا لان لفظنا  
 في اوله يمكن واستثناء الكلام المتاخر في ذلك حكم من سائر الالفاظ حكم ظاهرا وما ذكر  
 في بابا في مسمى في قوله قد راجع الجواب على الوجه الذي ارادنا ثم اورد عليه ما لا يخفى  
 على ذلك الجواب اصلا وتقرير على وجهه ان حقيقة الخبر هو الحكم بان كاذب عن النسبة الخارجية  
 اما على الوجه المتأخر و2 يكون مطابقا صادقا واما على الوجه المتأخر و2 يكون كاذبا  
 فيستنتج الحكم بان كاذب عن النسبة الخارجية لا يتحقق الخبر وقوله القائل كلامي في اليوم كاذب  
 اذا جعل اشارة الى نفس ذلك اليوم لا يكون تلك النسبة انما هي مدلوله حكما  
 عن نسبة خارجية اصلا ولم يسهل الى فانه بالمطابقة ولا يكون خبرا حقيقة الا بانه ان  
 قالنا لو قال كلامي هذا صادقا فيشير الى نفس ذلك الكلام لم يكن خبرا بل ربما نسب العقلا  
 الى ما يكره هذا التعريف كلام الجيب واما هذا ما ذكره اذ حاصل هذا التعريف منع كون هذا  
 الكلام على هذا الوجه خبرا لا نقاشا كون ذلك حكما بان كاذب عن النسبة الخارجية لا لا ليس في كلامي اشارة

اجلة



ايا فرق فيه وفيه كذا ان لا نعلم ان حقيقة الخبر هي الكفاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت ان  
 ليس بين طرفي الجملة الموجبة العارية قد نسبت في نفس الامر لا في الخارج كما في قوله تعالى ولو سلم ان  
 الكفاية عن النسبة الخارجية فلا خلاف في ان لهذا الخبر طرفين احدهما قوله كلامي والآخر في كاذب  
 فلم لا يجوز ان يكلف عن النسبة بينهما قوله كلامي في اليوم كاذب اذ جعل اشارة الى نفس هذا  
 الكلام لا يكون تلك النسبة التي هي من ملوكة حكمية عن النسبة الخارجية لا قوله ان اراد  
 بجعل اشارة الى نفس ذلك الكلام ان يجعل كلامي وهو الصواب اشارة الى ما في اصل الجواب  
 راجع الى الوجه الذي قد عرفت ان الجيب ويرى عليه جميع ما ورنه وان اراد ان يجعل جميع قوله  
 كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك الكلام الذي هو في موضوعه فاما يلزم ذلك لو وجب  
 ان يكون جميع القضية اشارة الى وقع موضوعها وفاء ذلكما يلزم من ان كذا وان اراد به  
 معنى اخر فلا بد من تبيين لشيء حاله ولا يلزم في الخبر ان يشير الى وقع موضوعه اصلا  
 فكما يتبين على من قال قوله كلامي هذا صادقا يكون في رعايته فان في الاستقامة هذا ما وصل اليه  
 في حل هذا الاشكال ولا يصح ان يفتقر الى شوب الاطلاق وانما قوله وبالله التوفيق وهو  
 بعد به الى سوا الطريق اعلم ان كل واحد من الصدق والكذب يستند في كونه خبرا بوجه  
 واذا كلف ذلك الخبر جميع الوصف باحد ما والا فلا مثلا انا انكم زينة كذا صح ان قوله زينة صادقا  
 او كاذبا وان لم تكلم به لا يصح وصف قوله بالصدق ولا بالكذب هذا اذا اجتهد الصدق  
 او الكذب مرة واحدة اما اذا اجتهد مرتين بان يقال قوله زينة صادقا او كاذبا او صادق  
 او يقال قوله زينة كاذب صادقا او كاذبا في صفة خبر واحد بل يستند في تحقق  
 خبره من احد ما لا يخبر عن الشيء وانما انكم على ذلك الخبر فانه صادق او كاذب مثلا اذا  
 اخبر عن عدو من العالم ثم كلف بان هذا الخبر صادق بعد ان قال كلام زينة صادقا كاذب  
 واذا اخبر عنه ولم يكلف على ذلك الخبر بالصدق لم يصح ان يقال كلام زينة صادق او صادق  
 لان كلام زينة صادق في منقوع كيف يصح وصف بالصدق او الكذب وكذا انا انكم زينة حكم  
 بان خبره صادق لم يصح وصف بالصدق او الكذب لفتقدان قوله خبره صادق بان شاء  
 اية الذي حكم عليه بالصدق فلا علة انا انكم زينة خبر واحد لا يصح ان يقال ان قوله زينة صادقا  
 كاذب او صادق لفتقدان ان الموضوع الصالح للتصنيف بالصدق او الكذب انكر بان  
 ان يجرى وما كان فيه من هذا البطلان حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد واجتهد الكذب مرتين

١١٢  
 اما ان لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلا ان العرض ان لم يكلم في الساعة المذكورة الا خبر واحد  
 وهو كلامي في هذه الساعة كاذب واما ان اجتهد الكذب مرتين فلا ان الحكم عليه في  
 اية ان كذا كور هو قوله كلامي في هذه الساعة وانكم سرى الى ما هو في نفس الامر وفرد  
 مختص في قوله كلامي في هذه الساعة كاذب فاصلا حكم بالكذب اية هو كلامي كاذب  
 كما ان قال كلامي كاذب كاذب لست اقول ان الحكم ملاحظ حال الحكم ان كلامه هذا القول  
 المختص به اقول انكم حكما يصح وبسري لا هذا القول ويكون صدق بشروط المحقق لهذا  
 القول وكذا به بعدم ثبوت له ولما ظهر ان الكذب معتبر في القول المختص مرتين وان اجتهد  
 مرتين يستدعي فيه بين ليعبر الوصف بالصدق والكذب وان لم يتحقق هناك الا خبر  
 واحد لا يمكن ان لا يصح وصف هذا القول بالصدق ولا بالكذب وكان وزان وزان  
 فلو كان كلام زينة كاذب صادق او كاذب انا لم يكن له الا خبر واحد في كل مرة  
 ولا كذلك علم الواجب قبل ان اراد ان علم الواجب بوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة  
 بل على اية ان كذا خبر على انهم سرى والصدق بالمطابقة وان اراد ان لا يوصف بالصدق ولا بالكذب  
 ورد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحل على ما يفهم من قولنا ارسطو في البطلان  
 من ان علم المبادي لا يخلو من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق فيبقى ان الواقع لا المطابق  
 للواقع وان اراد ان يجرى عن الامانة عليه بعد الاضطرار في تعريف الصدق  
 كاشتهرنا اية ان كلف ما وضع من ان نفس الامر هو العقل العاقل اذ في كون الواجب  
 والمبادي باسرها نفس الامر **قوله** ما ذكرنا من ان كذب انكم لا يجرى في مقصود قبل ان  
 مقصود ان العقل مقصود كلف في وقت جعل التقسيم وانكم وبالله على ذلك ولا كلف في العرض  
 لصدق انكم وكذا به وفيه كذا فان ان لم يقصود صاحب البطلان وليس مقصود  
 ان كلاما من امتنا بين ذو سوية ثابتة في ان من في كون كذب انكم خبر صادق في مقصود  
 بل مقصود كما صرح بان كل واحد منهما ذو سوية في ان كذا وكذا انكم صادق في ذلك  
**قوله** لا يبيح لهذا السؤال وجه وروى فيه كذا اذ ما بين هو ان كذا ان يكون امره ان  
 ذا سوية باخبار وبالله سوية باخبار وذلك على ما ذهب اليه في المنبر عليه بان  
 يكون سوية ذهنية وملاحظة العقل بعينها ما لا سوية له اما جواز ذلك في ان كذا فلم يبين  
 بعد ولا يجرى ما ذكر في ان من هناك فوجه وروى السؤال يكون ظاهرا قبل هذا منع غير



موجب لان كلام الحق في كون الشيء ذا هوته باعتبار وجوده في ذاته في قوع المنع  
 كما يفتح عند السار في حل عبارة المتن وتوسل وتوضيح له هو انه عالم بين المعترض ان  
 الشيء لا يجوز ان يكون ذا هوته باعتبار وجوده في ذاته باعتبار لايتم الكلام وفيه كبت  
 اذ كلام الامر من غير مسلم لجواز ان لا يكون هذا مغايل يكون نبيها على الفرق بين الصورتين وعلى  
 منه يركود مغايل ما يكون غير موجب لو كان قوله الحق في قوع المنع ولا مغايل ذلك من له طبيعة  
 باساليب الكلام وحل الثالث في مستعربان قوله الحق وهو لا يستدعي الهوية لكل من التمايز  
 يكون في قوع المنع لان كون الشيء ذا هوته باعتبار وجوده في ذاته باعتبار لايتم الكلام وفيه كبت  
**قوله** واما ثانيا فلان المتمايز بين آه قيل ان يقول المتمايز بين آه مفهوم الى بت في الذم  
 وغيره ان بت في الذم واللازم من مطابق الحكم للحال في ثبوت هذين المفهومين اللذين  
 ليسا بآيتين في الكارز وقوله هذا العاقل فيكون ما ليس بآية في الكارز ما ينافيه  
 المراد به نفس المفهومين اللذين هما بآيتان في الكارز وهذا عما في سبب اية العاقل  
 ومنه ان السار من نفي الطابع الكلية في الكارز فاجدا وقد يتوهم في توجيهه ان اجزاء النسبة  
 لما كانت مسبوقة بجميع المفاهيم كانت ما ليس بآية في الكارز واخلاق الفهم او اذ  
 فليزم ثبوت في الكارز وهو توهم فاسد اذ لا يفي من وجوه المفهوم وجوه جميع اذ ان وفيه  
 وفيه كبت لانه ان اراد ان يميز المفهومين غير ثابتين في الكارز موصوفا لعنفة الكلمة فليزم  
 لكن لا يلزم من هذا ان لا يكونا موجوبين في الكارز لجواز ان يكونا موجوبين في غير موضوع  
 بالكلمة كالان والفس وان اراد ان يميزا غير موجوبين في موضوع فليزم مطلقا فليست في لايه ذلك  
 من دليل **قوله** وفقرها ادراك ان النسبة واقعة آه قبل الاولى ان يتاها اذعان وقوع  
 النسبة اولا وقوعها فلا يدخل فيه الشك والعدم بل التخييل ايضا فان التعدي ادراكا خاصا  
 مغاير لنفوس ككب اكتشف لا ككب المتعلق فقط كما يشهد به له وجدان صحيح وهذا النوع  
 مثلا لا ادراك لا متعلق الا معلوم خاص هو ان النسبة واقعة اوليت بها فقرة كلا والعقود  
 فانما لا يجز في متعلق لكل شيء متعلق بالشيء وفيه كبت اذ بين ما ذكره على ان يكون  
 الاذعان معنى اخص من ادراك ان النسبة واقعة اوليت بها فقرة وهو غير مسلم  
 الا برب انه لا يقال ان الشاك مدعي لا يقال انه مدعي لان النسبة واقعة اولاهما غير  
 واقعة بل الظاهر ان المفهوم من الاذعان بد قوع النسبة اولا وقوعها ومن ادراك ان

وتبعه

بعض الجمل

ان النسبة واقعة او غير واقعة معنى واحد غير متناول للشك والعدم نعم ادراك وقوع  
 النسبة اعم من هذا المعنى لا ادراك ان النسبة واقعة نعم ان كون حقيقة الحكم جازم من ادراك  
 ان النسبة واقعة اوليت بها فقرة انما يستقيم لو كان الحكم في القضية بان النسبة واقعة  
 اوليت بها فقرة ولست كذلك كما من ان النسبة معنى حرة غير طرفة لا يمكن ان يثبت لها  
 مادام كذلك فلا يعجز ان يتعلق بالاذعان بالذات بل بالاذعان يتعلق بالطرفين حال كون  
 النسبة رابطا بينهما **قوله** فلا يكون مفيدا حمل الشيء على نفسه غير مفيد اذ اذنت القضية  
 مطلقة او ممكنة وكان المعبر في انصاف او لا الموضوع على العنوان هو الفعل اذ اذنت ممكنة  
 وكان المعبر فيه هو الامكان اما اذا اذنت باية فهو مفيد قطعاً اذ يلزم من الاتصاف  
 بالفعل او بالامكان الاتصاف بايا ومن ثم يصدق كل انسان ان دابما فلا يعجز  
 كل كاتب كاتب دابما وفس على القضايا المذكورة سايه في قول السار والاكبرون جلا  
 على نفسه فلا يكون مفيدا لا يعجز على اطلاقه قبله الصورة الاولى في نظر فانما لا يتم ان  
 حمل المكان الوجه على ما هو موجود بالفعل غير مفيد بل قد كما في اية في كبت من الجمل  
 كما نلهم من النص في في كبت اما اولا فلا في الصورة الاولى في ان توثق القضية مطلقة او  
 ممكنة ويكون المعبر في العنوان هو الفعل وليس الامكان فيها مجزى لابل هو جهة في الشيء  
 الثاني واما ثانيا فلان في قد يسان كون الامكان محمولاً اذا ثبت الكاتب اية بالفعل  
 يمكن ان يكتب كاتب ذلك غير مفيد اذ من المعلوم للمخاطب ان الكاتب بالفعل ممكن ان  
 يكتب واما الاضيق الى اية في بعض الجمل فلا يعجز ان يكون محمولاً للمخاطب لست فيه  
 من الكلام ثم قيل لها وق في هذه الما في كل ان انسان مادام موجودا لا كل انسان  
 دابما مطلقا اذ الموضوع لما لم يكن **قوله** لا يكون له ثبوت في دابما والعدم ومسلوب عن  
 نفسه دابما لا يفر من ان صدق الوجه مستدعي وجود الموضوع في ذلك فسر تطبيق  
 الدابمة المطلقة بما حكم فيه به وام ثبوت المحمول للموضوع على مادام الذات موجبه او الصادق  
 بها سوالها في هذا المعنى لا الائمة الازلية المنسوبة به وام ثبوت المحمول للموضوع وهو  
 مطلقا من غير مفيد فان لا بعد في الازلية الواجب كحي وسماته الذاتية فانه الوجود لما كان هنا  
 غير الذات لم ينجح الى الشراط وجود الموضوع في نفسه في الدابمة ثم من البين ان المراد  
 من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يشمل ما ذكره من الصور اذ لا يشبهه كماله على من

بعض الجمل

قلت



او نه مسكه فان قوله كل كائنا في نوع محل الكائنا واما على الكائنا بالفضل بل انما هي  
 الوصف في والمحصول لهذا الجواب وفيه كسب اما اوله لان المراد بالمراد هو الاول والامر  
 فلا كائنا في النوع بقوله ما دام موجودا لان اعتبار الذات من غير هذا النوع لاعتبار  
 الذات حال عدمه ولا دلالة للكلام على انه اراد الدوام الازلي وكان يجب ان اطلاق  
 الدوام محمول عليه وليس كذلك فان قيل المراد بالذاتية الموجبة بقوله كل انسان حيوان  
 واما والسابقة بقوله لا شيء من الانسان يحوي واما سابقا بعبارة كائنا في النوع واما ثانيا  
 فلان ان اراد بقوله كل كائنا في نوع محل الكائنا واما ان صدق هذا مستلزم لصدق  
 ذلك حتى مسلم ولا ينافي ذلك ان يكون محمول الاول مطلقا دون الثاني وان اراد ان المحصول  
 مع ذلك فيكون من حيث هو مطلقا حتى يمتنع في مخالفة كما اجمعه عليه القدم كالخبر  
**قوله** لا يكون هناك محل حتى قيل لا يكون هناك محلا صلا لانه لا يعقل النسبة الا بين شيئين  
 بالبينته وكذا اراد ان شيء واحد ذاتا واجبا لا يكون في نفسه وانما الواحد كذا لا يمكن  
 ان يتعلق به او ان كان من نفسه واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين من  
 امر واحد في نفس واحدة ممسكة بالضرورة او جدائية فلا بد ان يكون احداهما صورة من  
 النفس في كمالها اذ لا يكون الا اراد ان واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة  
 مع انتفاء التعدد في الاركان واحد ركن فان الاركان السابق بالذات لا مدخل له في صورة تصور  
 النسبة قطعا ولو كان تصور النسبة سبب الصورة انما يلزم ان يكون على الامور النسبة و  
 والمذموم لا محذور ولو كان في الصورة الواحدة الخاصة لم يخف التصديق في التصورات التي لا  
 تصور من فقط احد ما تصور واحد هو عينه تصور تصور في المحذور والى في تصور النسبة  
 ثم يلزم ان يكون احدا النسبة اثنين اذ لا تعد وحده في المعلوم بل في الاركان فقط على ان بعض  
 من يتوهم ذلك قائل بان النسبة التي محمولا الوجود لا كائنا في ايا رابطة فليزم عليه ان اذا تحل  
 مضمون الوجود على نفسه لم يكن محل النسبة المضمون واحد متعلق به او ان كان اذ مضمون  
 الوصف في والمحصول من واحد ومعنى الرابطة لا كائنا في الية فافهم النسبة فلا يبعد تفسيره  
 بالقول له اي غير ذلك من الناس والظن ان النقط السليمة كمن مؤنة هذا البيت واذ من الية  
 ان النسبة معتبرة بين المضمون مضمون فاذ انتفى تعدد واحد فكيف يتصور النسبة ولا بين فان قال  
 ان مضمون يكون المذكر بهذا هو المذكر بذكره فان قيل رجع الى انتفاء بين المذكرين وفيه كسب

اذ انتفاء الاعتبارية لا يجب ان يكون بذكره وراى في واحد حتى انا انتفى تكرار او كما انتفى  
 انتفاء الاعتبارية لحيات ان كمال انتفاء الاعتبارية بذكره انتفاءات الى شيء واحد وفلان  
 ذلك مما لا شبهة فيه كذا في تأكيد النقط في لا فناء في صدق فوكس زبد زبد وانتفاء هناك لا يكون  
 الا بذكره الانتفاءات وكذا فوكس الانسان انسان على ما هو الحق من ان اياكم على العنوان بالذات  
 لا على الافراد فالانتفاء بذكره الانتفاءات في النسبة ولا يتوقف النسبة على تكرار الصورة كما يجب  
 والصورة الواحدة من حيث انها معتبرة بالنسبة بكون صورتين فان الانتفاءات افضل من  
 الصورة فتعد دائما من سائر تعدد العام وما يلزم في التصديق انتفاءات الى المحكوم عليه و  
 وانتفاءات اخذ الى المحكوم به ولزم ادراك النسبة بينهما لاصح كان مما جازي تلك التصورات  
 واما الرابطة التي ذهب القائل بان البين بسيط غير مضمون الى الوجود او لعدم المضمون  
 بين الموصوف والمحذور في الية امر كية فقط لا النسبة المحركة النسبة بين مضمون فانها  
 في جميع القضايا كما مرتفعه في كائنا في السابق فلم يلزم من انتفاء انتفاء النسبة المحركة  
 ولا يلزم انتفاء انتفاء النسبة في شيء واحد **قوله** ومعنى المحل ان انتفاء بين مضمون ما  
 متحدان ذاتا في شئيه كسب اما في الاول فلا انتفاء كسب المضمون غير واجب في  
 صي الجمل اما في الاول فلا ان حمل الشيء على نفسه ضروري وما قبل عليه من انه غير جائز سغا  
 كان بالاجاب او بالسلب لا متنازع تعقل النسبة هناك فقد عرفت انتفاء انتفاءه  
 واما ثانيا فلان محل الجزاء المحقق على نفس جانب ما مضمون في الشئ في مواضع من كتاب  
 السغا والمضمون من نفس ذات واما في الثاني فلا دلالة على الحكم بالتحديد انما مضمون  
 عليه على ما فسر به في بعض ما استند بين المتنازع من ان المراد من الموصوف في الافراد  
 ومن المحذور المضمون فان كليهما سواء على هذا التفسير بل الجمل الا كائنا في هو الحكم بالكان انتفاء  
 كسب الاعتبار والملاحظ سواء كانا متغيرين بين المضمون او لم يكونا بان هذا فاك في نفس  
 الامر في الاتحاد المذكور قد يكون كسب الوجود الكا رجع كقولك الانسان حيوان وقد  
 يكون كسب الوجود الذي في المعنى الذي في فنة كقولك العنقا شيء وقد يكون كسبها  
 كقولك الكيفية فة قيل من الية ان النسبة لا يعقل الا بين شيئين مدر كين لا بين  
 الشيء الواحد المذكر بذكره كائنا في سابقا ولا صفا في ارم من قولك حمل الشيء على نفسه  
 ضروري حمل الشيء في فو با عبا ر عليه ما هو فو با عبا ر احم واكرم با عبا ر اذ ان

سانا نحو



المكر في الطرفين مثلاً في قولك السواد سواداً وسواداً وسواداً وسواداً وسواداً وسواداً  
 متبداً بوصف آخر وفيه من غير متبداً بوصف أصلاً وكل ما كان في السواد المطلق مثلاً يكون  
 السواد الذي لا حظ فيه السواد الذي لا حظ فيه السواد وهو السواد ويكون الحكم بالكا في  
 الأمر المكر في الطرفين فإن هذا لا يوجب ضروري أم لا لوريد اتحادهما في الخارج فهو ليس بضروري  
 ضرورة أن صدق الموصوفين في جهة واحدة وجوب الموصوفين في جهة واحدة يعلم أن السواد مثلاً موجوب  
 في الخارج لا يعلم أن السواد سواداً في الخارج وكان حمل الوصف الكار في مقتد وخبر ضروري  
 كذلك ما يتوقف عليه أي حمل السواد عليه كسب الكار في مقتد وخبر ضروري وفيه كسب  
 لأن أن أراد بالنسبة في قوله النسبة لا يعقل إلا بين شيئين مدركين الاتحاد أو ما يقع منه  
 فلا ثم أنه لا يعقل في الشيء الواحد مدرك بدركين لأن الحكم بالسواد سواداً ويزيد فيه  
 بلا مقتد وملاحظة صفة وما يوصف من أن الحكم بالسواد المطلق باطل قطعاً وكثيراً ما كان  
 السواد سواداً ولا يخطئ بالانطلاق ولا القيد بأن السواد محلياً طناً ولا مقتد آخر وهو ظاهر  
 وإن أراد بالنسبة مثل الابن والافق فسلم أنه لا يعقل إلا بين شيئين مدركين كمن ما  
 نحن فيه ليس من هذا القبيل ثم قيل لأن أن حمل الجزأ كقصة على ذاته بدون تغاير الوصفين  
 والمحتمل لا يثبت وكيف بدرك النسبة من مدرك واحد مع أن الاثنين لا ينفصلان في اثنين  
 والنسبة المدرك متغني مدركين كقصة اثنين لا أحد واحد مدرك بدركين كما توهم أن الذي  
 كان المدركان أو أحدهما مدركاً ربيعاً إلى تعدد مدرك وأن لم يكونا ولا أحدهما مدركاً فلا يكون  
 المدرك واحد فلا يمكن تعقل النسبة بل من قولنا ما السبغ ما فعلناه آنفاً وفيه كسب النسبة  
 التي تتعلق به الأفعال هي أي الطرفين والاتحاد وسند في أن يكون طرفاه أمراً واحداً لا  
 أن يكونا مدركين اثنين نعم لو كانت النسبة التي تتعلق به الأفعال هي ثبوت أحد طرفيها  
 أو وقوعه في الثبوت المذكور لا سند في ذلك مدركين وليس كذلك كما مر غير مرة  
 فتشاً الاستثناء عدم التميز بين الثبوت والاتحاد وتوهم أن الثبوت كما سند في أمرين  
 مختلفين فالأمران كذلك وما فعلناه آنفاً هو أن السبغ في أحد الطرفين أو في كليهما مراد ومن  
 البين أنه ليس كذلك ثم قيل مجيباً عما أورده المحقق على الشيء أنه في أن ما ذكره في  
 تفسير لفظي الحمل وما ذكره من المراد بالموصوفين هو الاتحاد إنما هو في القضية المتعارفة فقط  
 على أنه ليس معنى قولهم اعتبر في جانب الوصفين هو الاتحاد أن العقل ملاحظاً لتلك الألفاظ

بل معناه أن العقل بلا حفظ للموصوفين كسب بتعدي الحكم منه إلى الحكم فصل في مامر ومن  
 العجب أن ما ذكره من تفسير الحمل وأرتضاه ابغنا لا فرق فيه بين الموصوفين والحمول  
 فيه وعليه ما أورده على تفسير السواد وفيه كسب أما لا فلا أن الأمر اعتبر في المطلق  
 معتبر في سائر أقسامه فكيف اعتبر في مطلق الحمل ما لا يكون معتبراً في الحمل المتعارف  
 وأما ثانياً فلا بد لو كان الحمل جباراً عن الحكم بالكا والذاتين وبما ماصداً عليه على ما  
 فسرناه كان المراد بكل من الطرفين ما صدق هو عليه فكيف يعجزنا بهذا بأن المراد  
 بالموصوفين الصفا مفهومه على ما يدل عليه قوله على أنه ليس معنى في لهم اعتبر في جانب  
 المحمول هو الأفراد وما نسب إلى المتأخر من أنهم لم يربطوا أن العقل بلا حفظ  
 الأفراد أو حال الحكم عليها فهو مخالف لما صرحوا به من أن الألفاظ معلوم بوجه ضعيف  
 إجماله وإحكم عليها بالذات نعم ما ذكره موافق لما ذهب إليه القدماء من أن الحكم على  
 العنوان بالذات وبسري إلى الألفاظ بالعرض وما يجي من ليس يجب لأن  
 المخنص لما اختار أن الحكم على العنوان وإلا لما نقل عن اختيار لم يكن عدم التفاوت  
 بين الطرفين محذوراً عن خلاف السواد فإنه افتار مذهب المتأخرين ومنهم من  
 قائلون بالتفاوت بينهما فيكون عدم التفاوت محذوراً **قوله** فيلزم عليه  
 قيل حمل الثابتات على الموصوف ولذا لم يخصص عليه بأنه لا يفسح المجال للذات  
 مع التغاير في المفهوم والوجود والاتحاد حمل السواد على الحركة وحمل السواد على ما  
 صدق هو عليه ليس فيه ذلك ونحن نقول ما لم يمتنع الحمل لم يمتنع صدق المفهوم ما  
 المتغاير على شيء واحد فإن معنى كون الشيء صادقا عليه هو كونه باعداً عن الاتحاد فيكون  
 سببه الحمل جدياً فأنك إذا قلت ج وب متجانسان فيما صدق عليه كان هذا الحكم على  
 شيء أياً لم يصدق عليه ج وب معاً فيقول السائل هذا الذات إن كان عين كل منهما  
 لزم حمل الشيء على نفسه أو غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يختم ما في السببه إلا بأن  
 يقال هما متجانسان في الوجود محلهما في المفهوم كما سببه كقصة وفيه كسب أحكام  
 مادة السببه لا سوفف على أحكامها بالمفهوم لجواز أن يكونا متحدتين بالمفهوم والذات  
 والوجود محلهما كسب الملاحظ **ت** وهذا المدر من التغاير يكفي في صحة  
 الحكم بالاتحاد كما يستلزم به النظر السببه قال بعض الفضلاء لا يقال في تفسير الحمل



بعضها من المعاني من مفرق ما متوحدان ذاتا ليس بجام للكل الشامل للخصبة الطبيعية و  
والشخصية اذا لم يحكم فيها على ما صدق عليه الموصوف فلا يتصور فيها الاكاد في الذات  
من تلك المعنى اما الاول قطا واما الثاني فلان موضوع الشخصية جزئية صغرى فلا يتصور  
صدق على شيء فلا يكون له ما صدق عليه فلا يتصور الاتحاد في الذات لاننا نقول لا بأس  
من ذلك ان المقصود تفسير الكل المعبر في العلوم ولا شك ان الكل الذي في القضية الطبيعية  
والشخصية ليس مجزأة العلوم وفيه كبح اذا لم يرب له لا ينافي الحق لينة والصدق هذه  
انتماء وشرذمة من الماهية فالنقطة في ذلك واعتدوا في بيان ذلك على ما لا يصلح  
التعويل عليه وما يبدل على وجه ان الكل كما عرفت هو الحكم بالكل والطرفين و  
ولا شك ان الاتحاد من الجاهلين فاذا اخذ زيد مع الانسان وصدق زيد انسان فلا  
يملك ان يكون الانسان ايضا متحد مع زيد وصدق بعض الانسان زيد **قول** اذ لا اتحادا  
مناك في الوجود قبل لا ان الاتحاد بينهما في الوجود اصلا فان الاتحاد مثلا موجود بوجدهما  
بوجود زيد باذا وجد زيد فقد وجد الانسان واكبره وسائر ذاتاته من حيث  
انها غير من حيث الذات وقد وجد الاتحاد وجزءه من العوارض الصادقة عليه باجتماع  
ان تلك الامور بالعرض وان لم يكن اباها من حيث ذاتة فلهذا كل ينسب وجودها الى  
تلك الامور بالعرض فهي متحدة مع الوجود بمعنى انه موجود بالعرض ومصدق ذلك  
في مثل الاتحاد كونه مشتركة وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد في  
الوجود بوجه لم يصح الحكم بكون الاتحاد في الدار مثلا اذ كان في زيد ولم يسهل الحكم على  
الاتحاد الى اذ لا وتفسيره ان معنى هو هو معقول بانفسه كالتوضيح كما سبقت في بعض  
**فكون** زيد هو الانسان او يسمونه كونه اعم من الاتحاد بالذات والذات بالعرض  
فان السبب في الشك في الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يتأثر شيئا اخر انه هو  
الاف وانها واحدة وذلك اما موضوعا واما محولا عرفت كما يقال ان زيدا وابن جده  
احد واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محولا في موضوعه كقولنا الطبيب  
وابن عمه واحد وعضوان كاهن واحد وطيبا وابن عمه واحد موضوعا في  
محول واحد عرفت كقولنا البنت وابنه واحد في البياض او عرفت ان محلها عرفت في  
انتهى كلامه ونقول ايضا ان الكل هو الاكاد وهو نفس الشيء ما ووجه ما اذ لو كان

117  
الوجود الصفة لم يتحقق في الكثرة الصفة لم يصدق وكما ان الوجود على اجزائه مستحق كالتوضيح  
واجبة فكذلك الكل من غيرية في جميع اقسام الوجود التي يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر  
اذ ان هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلهذا كل قد كسب البحث به ويسري الحكم بالاتحاد في  
الوجود فان المتعارف المشهور ان لا يقال في المتعارف زيد عن ومن حيث اشتركتا  
في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كل ما هو موجودين باكتفاء كما في حمل الذاتيات  
على الموجودات او يكون الوجود احدهما والآخر موجودا بالعرض بالحق الذي اشير اليه كما  
في حمل الاعتباريات عليها فلا حاجة في كسب معنى الكل الى ما قيل من ان الحمل في الذاتيات  
بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيره بين الاتصاف كيف ومعنى في كل زيد اعم هو مومن  
بغير ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاستتاق بل معنى مطلق الكل مطلق الاتحاد في الوجود  
اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلا ب فان اريد مطلق الاتحاد  
صدق باي شيء من اتحاد الوجود بوحدهما وان اريد به المعنى الاضيق مطلقا صدق كونهما  
متحدتين في الوجود سواء اتحدتا في بالذات او بالعرض وان اريد بالاتحاد بالذات لم يصدق  
الا بان يكون احدهما ذاتا او ذاتا لآخر وبالحق العرف لم يصدق الا بان يكون احدهما  
عرضيا لآخر ورجح صدق الحمل باحد الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزئية صادقة  
بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم من وصادق بالاعتبار الاول  
كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بهذا الاعتبار ممكن بغير ضرورة فان  
مصدق الاتحاد بالمعقوب وهو بغير ضرورة وقد كسب اذ حاصل ما ذكره ان الاتحاد  
قد يكون في الذات والوجود كما في حمل الذاتيات وقد يكون في الوجود دون الذات  
كما في حمل الاعتباريات كالاتحاد وما يكون متحد مع الشيء في الوجود دون الذات كما في  
غيرها بالعرض وللحمل معنى عام يجري في جميع اقسام الوجود التي يتحقق فيها الكثرة واشهر  
افرادها هو الحكم بالكل والوجود فلهذا كل خص البحث به ونفس الحكم بالاتحاد في الوجود وهو  
بغير مستقيم اما لا فلان اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروفة له بغير  
معقول بناء على ان الوجود معنى واحد سكتة بكونه الموضوعات كما صرح به بعض فوجوه  
زيد بمكان وجوده وبالاتحاد بينهما لان وجود كل منهما متعين في نفسه مع تعلق  
المنظر من الاتحاد في معنى ان يقال في الوجود كوجود واحد وذلك لوجودات متحدة



وان كان كنه الوجود بكنه موجود لا يكون واجود واحد لذاتين بل يكون لكل ذات وجود  
 آخر فاذا لم يكن الا على متحد مع زيد في الذات كما يجب ان يكون وجود زيد وجودا اصلا  
 وعلى تقدير ان يكون لذاتين وجود واحد فغايبا ما لم يكن من ذلك صفة محل وجود احدنا  
 على وجود الآخر بان يتالي وجود هذا وجود ذاك او يتالي هذا ذاك في الوجود فاما في  
 كلا العبارتين هو الحكم بان وجودهما ولا يصح بذلك حل ذات احدنا مع ذات الآخر  
 لانقاء الاتحاد بينهما ولا حمل مفهوم الذات لانتفاء الاتحاد بينهما ايضا لا يري  
 الانسان والفرس ما كانا متحدين في الجنس صحيح حل جنس احدنا مع جنس الآخر  
 بان يتالي جنس الانسان جنس الفرس او يتالي الانسان في جنس الفرس ولا يصح بذلك  
 حمل الانسان على الفرس واما بان يتالي الحمل الى كائنه معنى واحد هو الحكم بان اتحاد الطرفين  
 سواء كانا وجودا ام رتبة وجنسا او نوعا او مهنين او ذاتا ومهنيا الى غير ذلك  
 لان معنى الحمل مع وجوده في كل صورة من تلك الصور اذ غايبا الامد انهم قد يعبرون  
 عن اتحاد النوع مثلا بان زيد عمر وفي النوع فتعبر عن ذلك انهم حكموا باتحاد زيد مع عمر  
 بمعنى اخر مع معناه المحلى وليس كذلك لانهم حكموا باتحاد نوعها مع العبارته وهي نفس في ذلك  
 نوع زيد نوع عمر والابري ان الغرض جرد والمحل عن خصوصية المواد وجبه وانتهى  
 بوبينها معناه فلا يستقيم ان معناه في كل صورة من الصور المذكورة امر اخر فاذا  
 عرفت ذلك ظهر لك انه لا يصح تفسير الحمل بالاتحاد في الوجود غايبا قدر **قول** لا يمكن اتحادهما  
 بحسب الذات قد جرت الشارحة اتحاد ذات الطرفين اتحادهما على مع كون احداهما  
 موجودا في الثاني والآخر معد وما فيه حيث هو في كمال الامور العقلية المعقدة  
 في الكائنات على الموجودات الخارجية وحكم بان معنى الحمل اسوان المتخالفين مع مذهبهم  
 ذاتا وان كان معقول اذا جاز ان الاتحاد لذاتين مع كون احداهما موجودا والاخر معد وما قل  
 لا يكون ان اتخالف في الوجود لا بد من ذلك من دليل قبله انما جرت الشارحة اتحاد الطرفين  
 في الذات مع كون احداهما موجودا في الخارج والاخر معد واما ان كان الآخر موجودا  
 بالعرض كالاخي فانه وان لم يكن موجودا بالذات لا يستلزم على عدمه في الوجود بوجود  
 زيد بالعرض مثلا واللازم من ذلك انما انما يتخالف في الوجود بحسب الذات  
 كقولنا متحدان في الوجود بالعرض فيصح الحمل وبطلان ذلك معنى **الابري** ان الاسود

سليمان بن محمد بن

موجود بالذات لوجود متخالف من الشوب بالذات ضرورة ان وجود الاسود يتوقف  
 على وجود الشوب بل قد يكون متخالفا عنه بان ما من فتننا بان قطعنا الوجود بالذات  
 مع انه يصح حمل على الشوب لان الاسود موجود بوجود الشوب بالعرض وفيه كنه اما  
 اوله فلا ما ادناه من ان الشارحة اتحادا في ذلك في صورة كون الآخر موجودا في الثاني  
 غيره لم اذ هو مخالف لما نص عليه الشارحة من ان صفة الحكم هناك ليس بمطابقة  
 الاتحاد لانقاء الآخر فيه ولو كان موجودا فيه بالعرض لم يكن معد وما في الخارج ويكون  
 صدق الحكم بمطابقة الخارج كما ذهب اليه هذا القائل واما الثاني فلان الموجود بالعرض بالحق  
 الذي حجب به معقول وعلى فرض كنهه في محله مفهوم الاتحاد على زيد مثلا كما مر انفا  
 واما الثاني فلانه لا يلزم من تاف وجود الاسود عن وجود الشوب تغاير وجودهما بل  
 ان يكون ما هو وجود الشوب في اول الامر صار رتبة وجود الاسود في الثاني الى كمال  
 ان ما هو وجود الطفل في اول الامر رتبة وجود السات في الثاني الى كمال ولا يلزم من ذلك  
 تغاير وجودي واما على ان الاسود لو كان له وجود بالذات مغاير بالذات لوجود زيد  
 ويكون وجود زيد وجودا بالعرض كان موجودا في الخارج بوجوده من ذلك فانه عن  
 التحصيل **قول** لا يصح تغاير في مفهوم مع الاتحاد في الوجود الذي من فيه كنه اذ قد  
 عرفت ان الموضوع في حال وجوده في الذهن اتحاد مع امور في نفسه لا بحسب الاختلاف  
 لا مثلث فانه ساكن علم وموجود وفيه الى غير ذلك ولا يلزم من العلم بالمثلث ان يكون  
 هذه الامور معلوما لا تصور ولا تصورا مثلث يكون مفهوم المثلث معلوما  
 وكذا ان يكون مفهوم العلم مثلا غير معلوم واذا تصور مفهوم العلم صار كمال بالعكس  
 فظهر ان ما حصل منها في الذهن بالذات يكون معلوما لاما حصل فيه بالعرض وتبين  
 من ان التغاير في مفهوم مع الاتحاد كسب الوجود للذات اذ كان حصول احداهما بالذات  
 غير حصول الآخر بالعرض بان قطعنا **قول** يكون جهة الاتحاد واجه الذات متحد مع  
 مفهوم الموضوع في هذا فانه لم يبق في الذات وهو الرتبة فيكون مجردا اما في نفسه  
 ويكون التعيين فاجاه اما اذا اختل التعيين فيه كما هو الظاهر فلا يكون متحدا مع مفهوم  
 الموضوع ولا مفهوم المحل كما لا يخفى وذلك اي تفسير جهة الاتحاد بالموجود بالذات الذي  
 يتحد الموضوع مع المحل بواسطة وجودها فان الوجود بالعرض يتفرع عن الوجود بالذات



فانما قلت الكتاب ضاكن كان اتحادهما بواسطة ان في الوجود انساني هو كائن  
 وانما قلت الانسان ضاكن او الضاكن انسان كان اتحادهما بواسطة ان هناك انسانا  
 هو ضاكن قبل تغيير جهة الاتحاد بالوجود بالذات لا يتناول ما اذا كان الطرفان موجودين  
 بالذات كالانسان والحيوان او ليس احد منهما موجودا بالعرض على ما هو المتحقق من و  
 وجود الطبايع في الخارج اذا لم يوجد بالوجود بالعرض ما لا يكون موجودا في نفسه كالمسوق  
 فان من حيث هو موجود بوجوده ليس موجودا في نفسه بل له بهذا الاعتبار ثلاثة  
 احوال ومن حيث هو عرض او ليس كذا بالوجود بالعرض ان يكون وجوده معلولا  
 لغيره حتى يقال ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان وفيه تكسر اذا ما دخلنا في ماهية  
 تغيير جهة الاتحاد بالوجود بالذات لا يتناول ما اذا كان الانسان والحيوان في ميز  
 الجمع فان الموجود بالذات على تغييره هو ما يتحد بالعرض مع الموجود بواسطة وجوده  
 فالانسان في المثال المذروب كذلك لا الحيوان اذ وجوده ليس خاضعا للاتحاد مع الانسان  
 ثم العجب في باب الوجود ان يكون امر غير موجود ويكون بينه وبين الموجود علاقة الاتحاد  
 ومنه البين ان الاتحاد يقتضي ان يكون التحدان املا واما حدثا فكيف يتصور ان  
 يكون احد ما موجودا هناك دون الاخر **واجب** منه جعل العرض علاقة الاتحاد ولو لا  
 ذلك لكان العارفين عيين موقوفه ومتحداهم في جهة الاتحاد فذلك هو احد ما وجد  
 كما في المثالين الاولين وقد يستوي نسبتا الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد  
 فان الموضوع هو زيد مخلوطا بالمر والمحمول هو زيد مخلوطا بالمر او بدون الكل و  
 جهة الاتحاد هو زيد المكرر اجزاء في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الكلام بديها كالمثل  
 قلت زيد الذي ادركه الآن هو زيد او هو زيد بها دركته امس بمعنى الاتحاد على زيد  
 الذي هو المكرر لا في ذاته انهم فانه قد لا يكون ضروريا وهذا القسم انساني هو  
 الذي سمى محل الشيء على نفسه وقوله امس وقد يكون احد ما يشمل هذا القسم وفيه تكسر  
 اذ من البين ان كل ان اخلط الذي اعتبره ليس بلازم فانما تقدم ان حكم بان زيدا زيد  
 بلما اختار قيد و وصف واستثناء ذلك على الا ضرب غريب **مورد** وان كان شرطنا  
 للحكم بسلب الوجود اي استثناء هذا الكلام صريح في ان الاتحاد بالسلب هو الانتفاء لا  
 الحكم به وعلى هذا يكون ترتيب الشك هو ان سلب الوجود عن الماهية اي انتفاء وجودها

لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عن ما سواها من الماهيات واللام متعين تلك الماهية من بين  
 سائر الماهيات بالانتفاء وكل متميز موجود فيلزم ان يكون الماهية في حال الانتفاء وجودا  
 وما ذكره في موضع الجواب لابد فاع ذلك اذ فاعله ان الوجود يكون في زمان والانتفاء  
 في زمان آخر وايضا الانتفاء كما لا يستدعي التميز في الخارج لا يستدعي التميز في الزمان فلا  
 وجه لقوله وان اراد التميز في الزمان فهو مسلم لكنه ليس بشرط سلب الوجود فالاول  
 ان يحل السلب على الحكم بالانتفاء كما هو الظاهر من عبارة مقول الكتاب ونظر الشكل  
 ملكنا الحكم بالانتفاء الماهية مستدعي تميزها بان الحكم عليه لا محالة مما كان من غيره وكل متميز  
 موجود واجب باجابه اشار في غيره ان يقال بدل قوله لكنه ليس بشرط سلب  
 الوجود وان كان شرط الحكم بسلب الوجود اي انتفاءه والنبوت في الزمان وان كان  
 لا زمانا لسلب وشرطه كونه ليس بشرط متعلقة وهو انتفاء الماهية حتى يلزم ان يكون  
 الانتفاء في حال الوجود قبل ان يلزم من كون المراد بالسلب في العبارة الانتفاء ان  
 يكون السلب في العبارة السابقة ايضا كذلك فلا يلزم المحذور وفيه تكسر اذ يلزم  
 العبارة المذكورة في جواب شكك جته عند العبارة السابقة دليل في سلب الوجود  
 عن الماهية بشرط وجودها وذلك في الجواب لكنه ليس بشرط سلب الوجود فلو  
 كان السلب في كل من العبارةتين لكان الجواب مطابقا لسؤال **مورد**  
 قلنا متفق فان الوجود ان قبله انا ثبت ان نبوت الشيء في نبوت المشتبه  
 كما هو المشهور عند المتأخرين فنبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن نبوت  
 في نفسه فان لم يلزم محذور في الوجود الكارهي بناء على ما قيل من ان نبوت الماهية في  
 الزمان فلا يلزم الا تقدم الوجود ان من غير الوجود الكارهي فلا يخلو عند الوجود وانما  
 والمطلق على ما سبق تنصيصا وبعد التناول من هذا المقام اذا لم يلزم للماهية ان يكون قبل  
 وجودها وجودا سواء كان فيه محذور او لا وكيف يصح قوله امس ان انتفاء الوجود  
 للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها على ما وجه الشارح ووجه تكسر في ما ثبت  
 وتقرر عليه راي القدم سواء في الشيء في نفسه في كل امر قدح وناظر عن وجهي المشتبه  
 وليس للوجود نبوت في نفسه للماهية حتى يلزم تناقض هذا النبوت عن وجودها  
 بل العقل يشهد بالاجتماع لغيره ان من كان بقاءه ولذلك قالوا امس وانتفاء



الوجود للماهية لا يستدعي وجودها أي اثبات العقل الوجود للماهية ولم يقل نبوت  
الوجود للماهية بناء على أن ليس للوجود نبوت لها في الواقع **قوله** والمحل والوجه  
من الصفات التي فيه قيل يشبه أن المحل أراد أن قول الموضوع والوجه له على أفلا  
بالشكل إطلاقا للبدء وأراد أن المنق على سبيل المسألة المشهورة فإن الاضطرار  
بالموضوع والاعم بالوجه **قوله** وأما أن قول المحل والوجه على أفرادهما بالشكل كما صرح به  
الشارح بكتاب الظرفية **قوله** اذ شيد ان الشارح ايضا جري على المسألة المشهورة  
وأراد بالمحل والوجه المحل والموضوع للظهور ان معنى المحل لاكتف بكون المحل اعم  
واخص مثلا وانما اكتف بذلك المحل فالأمر المدكور انما يريد عليه لولم يجر على المسألة  
المشهور كما جري عليه **قوله** وهو ما يكون له وجود منفرد قد قرر الشارح الموضوع  
بالذات والوجود بالعرض بالابتنية المحل ثم اخرج عليه واجاب بما بعينه مثله  
في المحاورات لاي العلوم البراهين وتغير ما على ما بينهم من كلام القدماء ان الموجود اذا  
اعتبر بذاته من غير الصفات الى غيره فما هو بهذا الاعتبار يكون موجودا بالذات  
وما هو بهذا الاعتبار بل باعتبار آخر يكون موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي هو  
زيد حين الانسان وبين الضاحك وبين الاعم ايضا لكنه اذا افذ بذاته من غير الصفات  
الى غيره يكون انسانا لاضاحكا فالانسان هناك موجود بالذات والضاحك والاعم  
موجودان بالعرض قال الشيخ في فلفظ بغير الصفات الموجود قد يكون بالذات  
كوجود الانسان انسانا وقد يكون موجودا بالعرض كوجود زيد ايضا قبل فسر  
الشيخ في مواضع من الشفاء ما بالذات وما بالعرض تفسيره يرجع الى ان الاول  
صحيح والثاني مجازي لا يمكن بالذات فانه ما يستقل من اية او وضعه او كذا وكيفية  
حقيقته والمحرك بالعرض فانه لا يستقل من اية باكتف بل له علاقة مخصوصة مع ما يستقل  
عنه كالسنة فانه في موضع من المحرك بالعرض هو ما لم يمتد في نفسه مفارق  
اين اول او وضع اول او كم او كيف بل **قوله** ليس له آخر متاركة لازمة فاذا تبين  
لذلك الشيء حاله نسب اليه كانت له بالعرض ثم قال في جواب سؤال من قال لم  
كانت النفس نقلا لانها متحرك بالعرض في الامم ولا يقال انها متحركة بالعرض بسوادة  
ابن ان المحقق يوجب انه اذا صح إطلاق ذلك على النفس بالعرض صح إطلاق

منها وقال اذا علمت اكمال في الابن والوضع فافهم فلفظ في ما بين صفات فانه يقال ان  
الشيء مثلا بسوادة العرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو نفسا **قوله** فانه لا يقال له  
نفسا **قوله** هو عرض فيه او هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في الآخر ركننا  
ان البناء اسود فان السواد ليس موضوعا هو وجوده مع ابنايته بل ايجي به مع ابنايته  
عرضا انه ان كان هذا ايجي به الغايل للسواد وقد يقال ليجي به اذا كان ليس موضوعا او لا  
للسواد بل موضوعا الاول في لاي لاي **قوله** وهو السطح فان السواد يعقدان محله الاول هو  
السطح ولاجل السطح يوجد في الجسم هذا الكلام وعنه يعلم ان ما بالعرض مطلقا هو مجازي وذلك  
لانه في قوله في الليات الشفاء والاطيفور باسم الموجود بالذات مثل وجه الانسان  
انسانا والموجود بالعرض مثل وجه ابيي فان معناه ان وجود الانسان اذا قيس  
الى فاء يكون بالذات واذا قيس الى غير رضى وقيل ان الاربين مثلا موجود بوجه  
يكون بالعرض لان وجه الانسان عرضية باكتف وانما ينسب اليها بالحيوان وقد  
نظم المحل انما هو موجود بالذات والموجود بالعرض كلاهما صنف فذلك اعرض الشارح  
والشبه اليه انه فسر بما لا يرتفع المحل ولا كنه على كنه حلية اكمال بعنا للاحاطة بكون  
التمال **قوله** كس اما لولا فلا تالام رجوع ما ذكر الشيخ الى المجاز كيف و  
والبحث عن اكتف والمجاز خارج عن نظرم ولا سبعين المعاني التي يقع ان يطلق عليها  
لفظ الحركة مثلا بالمجازي في تنطيط وبتبين حكمها وتقسيم الحركة الى اعم العبارات التي  
نقلها لاسل سمي ما على ان ما بالعرض مجاز اما الاول فلان المتحرك في الابن لا بد ان  
ينقل من ابن الى ابن اخر تدركا والابن كما فصل في موضعه فسمي حقيق وهو  
لا بد الاول وغير حقيق والمتحرك بالعرض وان لم ينقل في الابن اكنوع كنه ينقل  
في ابنه الغير اكنوع حقيق ضروري انه ينقل من بيت الى بيت ومن بلد الى بلد حقيق  
وقس على ذلك المتحرك في الوضع الاول واما الثاني فلا يلزم من صدق في له  
اذا صح إطلاقا المتحرك بالعرض على النفس صح إطلاقا الاسود بالعرض عليها  
ان يصح إطلاقا في ما عليها لان صدق الشرط لا يستلزم اكمال مقدمها وعلى  
صحة إطلاقا في ما عليها من ابن علم انه اراد بالنفس ايجي ولم لا يكون ان يكون مداه  
النفس المتطبعة كغير النفس ولما كانت فلاذات في اقسام الواسطة



في الوصف والاطلاق لفظ العارض على ذي الواسطة ايضا ففقه فكما ان السطح متعدد  
 بمقدار مخصوص كذلك السواد والاحال فيه متعدد بذلك القدر في الكثرة وان كان السطح  
 على تعدد السواد بهذا الاعتبار فهو قبل سواد هذا السوب مثلا ذراع في ذراع وبنيته  
 بغيره ليس يمكن هناك مجاز اصلا وامانا بيا فلا لا يشبه على احد ان وجه الموضع  
 اذا قيس الى عارضه لم يكن العارض موجه داه كما ان وجه العارض بالقياس الى موجه  
 كذلك بل وجه كل شيء اذا قيس الى شيء اخر من هذا القبيل وهو ظاهر جديا في ما قال  
 لا يخفى عليك جلية الحال بعد الاضافة بحسب المعاني **قول** منوم الانسان بل على موطن  
 في موجه شيء كالمسحوق كان هو اقرب العناب حذف لفظ كان قال الانسان  
 لما كان محمولا على موطنه على الامر العيني وانما كذا فينت هو الحكم بانك والظن كان  
 لا محالة مع الامر العيني فيكون موجه اذ كان في الاستماله على العدم لا ينافي وجوده  
 في الكازم بالعرض كما صرح به الشيخ في الشفا نعم ذلك بناء على ان يكون ماهية محتملة في  
 نفسه موجودة في الكازم **قول** فاجتار ان الحال على غير واسطه وبواسطه واحدة  
 قال بعض الفضلاء هذا من غلط خلاف التزيين من بشي الصورة وما قرأ من كابر  
 بالصورة قال ان الالفاظ تدل على الصورة ثم تدل بواسطه على الامر الكاري وانما الكتابة  
 تدل عليه بواسطتين اللفظ والصورة اذا الالفاظ عالما كانت موضوع للصورة ودالة  
 عليها بالوضع وكانت بين الصورة والامر الكاري خلافة طبيعية منتبهة لدارها على كانت  
 دلالة الالفاظ على الامر الكاري بواسطه واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة على بواسطتين  
 ومن ثم الصورة حذف الواسطه في دلالة اللفظ حذف التعدد في دلالة الكتابة فان قيل  
 معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بغيره وهذا المعنى لا يتحقق بين  
 اللفظ والصورة اذ اللفظ ليس كذا يلزم من سماع العلم بالصورة التي وضع لها على ما  
 قالوا بل الا لزم حصول الصورة وهو ليس مستلزم للعلم بها اذ لا بد في العلم بحضور  
 نفس وصغارها التفات اليها ولا يلزم من حصول الشيء في النفس انتفاها به ولذلك  
 لم يلزم من العلم بالشيء العلم بذلك العلم وايضا لا يتحقق هذا المعنى بين الصورة والامر الكاري  
 اذ مع العلم بالامر الكاري حصول صورة ولو ثبت الدلالة بين ما يكون المعنى كقول  
 الصورة وايضا في قاطعون بان الالفاظ لم توضع جميعا للعلوم والصورة انما هي من

وضع للعلوم والامر الكاري وقصد دلالة عليه دون الامر الذي يظهر من الحكم  
 عليه في مثل قولنا زيد قائم هو الموجه الكاري دون الصورة الذهنية وان زيدا  
 استعمل في معناه اكتنع دون الكاري فان لفظ الله علم للذات الشخصية الواجب الوجه  
 التام بذاته ولم يوضع للصورة الكلية وان اختلفت في الشخص ولا للصورة الفارغة  
 بالذات التي هي علم به بالوجه دون الكثرة كقوله كما جوت البعوض والى سبل ان القول  
 بدلالة الالفاظ على الصور وضحا كما يدل عليه كلام المحقق في شرح الاسرار وكون  
 الالفاظ موضوعا بآراء الصور كما صرح به العلامة الكاري في شرحه في رسالة مع  
 ظهور بطلان مستبعد جدا لا بدق بان مصدر عن امثاله هو لاء الاعلام فلا يسهل  
 المراد به دلالة اللفظ على الصورة وضحا معناه اكتنع بل المراد به حصول الصورة في  
 الذهن عند سماع اللفظ بسبب الوضع سواء كانت الصورة منتبهة او لا وسواء  
 كان الوضع لنفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعه للاوراق كالتي في الالفاظ  
 الموضوعه للمعلومات والمراد بالصورة في قولهم وضعت الالفاظ بآراء الصور  
 ما حصل في الذهن مطلقا اعم من ان يكون الحصول بالذات كما في حصول الصور  
 او بواسطه كما في حصول ذي الصورة بواسطه صورة ومع يكون ما ذكره عاملا في وضع  
 الالفاظ للمدركات والادراكات والمراد بدلالة ما في الذهن على الامر الكاري غير  
 الكاري واكتشفه عند حصول صورته في الذهن لا المعنى المكتنع للدلالة او تفكر  
 انهم ما رواه تب العلم عند حصول صورة نبوت الحكم ما في الكاري على ذلك الارشاد  
 فعلوا الكاري في حكم مدلول الصورة وتسا محو لفظ الصورة يدل على ما في الكاري  
 وفيه كبر من وجوبها ما ادعاه من ان ابانت الواسطه في الدلالة المذكورة و  
 انتفاها من على ابانت الصورة الذهنية ونقها غير مسلم بل موجه على  
 الاصل في العلم بالذات غير ان الامر بالذات والعلوم بالذات وانكشف عليها  
 هو العلم ذهب لان الالفاظ موضوعه بآراء العلوم وهي الصورة الذهنية اذ  
 لا اطلاع لما عديم بعد العلم فلا تقدر موضوع الالفاظ بآراء غيره ومعنى معلومة غير  
 العلم بالعرض وبما في سرية الاحكام الى غير ذلك ليل على ان المعلوم هو نفس العلوم  
 الامور الكارية فقد ذكرناه في احوال السانعة والسبحان ابو نصر وابي علي من جملة



من ذهب الى هذا و قد يكون بين الالفاظ والامور كما رخصه واسطة هي العلوم لكن  
 لسنا لا انتقل الى الامور الخارجية عند هؤلاء ومن افترى ان الامور الخارجية معلوم  
 لنا ونكتشف عليها كالاقدام والاراضي وانما هي الظاهر وكثر من المتأذين من ذهب  
 الى ان الالفاظ قد يكون موضوعا بآراء الامور الخارجية لا الصورة الذهنية و قد لا يكون  
 شيئا واسطة ومنها ان ما اورد من ان الصورة الذهنية لا يلزم من الالفاظ غير واراد على  
 النزعة الاولى في القائلين بوضع الالفاظ بآراء الصور الذهنية لا كل ما يلزم من اللفظ  
 صورة ذهنية وعلم عند غلبة الامارة لا يلزم من اجمع وصف كونه صورة ذهنية وعلم  
 وذلك غير لازم ومنها ان ما حشد من ان الالفاظ لا يلزم للعلم التصوري لسر كنهه  
 اذا كانت الحقائق اخص من العلم سواء كان حصولها او حضورها كما حقق في موضعه ومنها  
 ما اورد على النزعة الاولى من اننا قد طعن بوضع بعض الالفاظ بآراء الامور الخارجية غير  
 واراد عليهم فانهم يفترون ان لفظ زيد مثلا قد وضع بآراء صورة ذهنية متصفة بصفة يكون  
 بها تلك الصفة حال وجودها في الخارج يدل هذا اللفظ على ما من حيث انها متصفة بهذه الصفة  
 وقد حكم عليها كما يقتضي الحال الاتصاف بالصفة المذكورة وهو حال وجودها في الخارج  
 فيسري الحكم الى الموضوع والى زني وان لم يكن لما شعور به كما فصلنا في الكليات السابقة  
 فنكتب ان الامر بالخارجي نذكره وحكم عليه وسر كنهه هذا ما في السؤال ولما اتفقت  
 المذكورة في الجواب فلا يخفى على الطلاب ولا يحتاج الى الاطراب **قوله** لا يتبدلون  
 باعدام الاجسام قبل هذا بناء على نفي الجزاء الصوري للاجسام وحصر اجزاء في الجواهر  
 النورية كما هو من ذهب المتكلمين وكذا على من ذهب اليه حيث قالوا ان الجسم هو الصورة  
 الانشائية فانما يقع بينهما حال الانفصال ولو ثبت الجزاء الصوري في الاجسام قبل  
 كنهه في المعارف كما يكون الاجزاء اما دية هي تعينها ولا تعد في قيد تلك الجزاء الصوري  
 الى الصورة انما يلزم فان قيل تكون تناسلا قبل المتعذر هذا ما هو انتقال النفس الى  
 بدن هو متعذر لم يحسب الحاقه لا يلزم من تناسل من غير ما في هذا البدن وصورة  
 هي اقرب العود الى الصورة انما يلزم فان سميت ذلك تناسلا فلا بد من البرهان على  
 امتناعه فان التنازع انما هو في المتعذر واللفظ وفيه كنهه اذ لا يلزم من كون  
 اجزاء زيد مثلا متعززا في الجواهر النورية ان يكون تلك الجواهر كيف ما ركبت كان

زيدا حتى لو ركبت منها كنهه كانت من الكثر زيدا فان من امكن ان يكون هذا الاجزاء  
 مشروطا بترتيب افضل مخصوص كان زيدا ولم يكن هذا الترتيب جزءا منه وانما لم  
 يذهب اليه ان جسمه مخصوصا بهذا السر اذا قسم اقسامه وقد اقتضت اجزاءها ان كان  
 بعينه باقيا حال التفرق بل لا يقول بذلك من له ادلة فهم فضلا عن مثل المصنف والنظر  
 انهم ارادوا بعدم انعدام الاجسام ان استنبطوا اجزائها لا انعدم بل تفرق تلك الاجزاء  
 وان لم يبق الاقسام حال تفرق اجزائها كما لا يجمع اليه كما لا يجزأ على الوجه الذي  
 كانت عليه قبل التفرق كانت في عين الاقسام التي كانت قبل التفرق وهذا هو الا  
 الالفاظ ولم يبرروا ان الاجسام بعينها باقية حال تفرق اجزائها كما حسب ثم لا بد  
 الدالة على بطلان التسامح شاملا للصورة المذكورة فان تمت استغنى هذه الصورة  
 ايضا عن دليل آخر ولا يحتاج مطلقا الى دليل آخر **قوله** العدم لا يبعد  
 اعلم ان الشيخ بعد ما بين في السكنا ان العدم لا شيء ولا يصح ان يكون له بقاء  
 الاشياء والاشياء الى العدم والعدم لا صور له بوجه من الوجوه محال وشيخ  
 على من جعله كما فعلنا من الموجه قال ومن يوحى هذا الاشياء يصح كذا بطلان  
 قوله من يقول ان العدم معاد لا اول شيء كنهه بالوجود وذلك ان العدم وم  
 اذا اجبت بكونه بغيره وبين ما هو متعذر لو وجد بدله فزني وان كان هذا  
 متعذرا لانه سر الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير فاك فقد صار  
 العدم موجودا على الوجه الذي اومأنا اليه فيما سلف اننا على ان العدم وم  
 انا اعيد اتيه ان يحد جميع الكليات الى كان بها هو ما هو ومن خواصه وصفه  
 فانما اعيد وقته كان العدم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان و  
 وتبعه المصنف في ذلك اشارت بقوله لا متنازع الاشياء اليه فلا يصح عليها الحكم بمعنى العدم  
 الى ما قد فرغ الشيخ بطلان احواله العدم عليه ويقول ولولم يحد له ولا يحد متعززا  
 على ذلك ولذا قال لو اعيد لم يمتثل العدم ولم يمتثل ولا متنازع كذلك العدم وانما جعل  
 قول العدم لا متنازع الاشياء اليه فلا يصح عليها الحكم بمعنى العدم اشارت الى ما يتفرع  
 عليه ولا يحد متنازع احواله العدم لان جعل نفسه دليلا على ذلك لم يحد عليه ما  
 اوردنا الشارح من النقص والمافضة ولما قيل لو لم يمتثل العدم



اصلا فيلزم استقاء الكواكب بان يقال لو صح اتحاد معدوم لفتح الحكم عليه بعمدة  
 الاكاد والماخذ ما ذكر هذا وتحريه بالهليل الاول انه لا يمكن الجمع الاشارة الى المعدوم فلو  
 اخذ لزم كحلل العدم بين ذاته الواحدة بخلاف ما لو صح ان يكون المعدوم كما  
 ذهب اليه جمع فان ما يتبعه من ملاحظة حاله العدم فلا يلزم كحلل العدم الابين وجوده  
 قبل لا يلزم من كونه لا شيا حال العدم ان لا يكون بين وجوده معارضة فان الوجود  
 الاول سابق على انقائه والوجود الثاني لا يخلو فيقتل العدم بين وجوده ولا يلزم  
 من كحلل العدم بين وجوده ان يكون ما به ملاحظة حال العدم بل هو متقول لم لا يكون ان يكون  
 عدمه بمنع انقائه مطلقا فتكلمنا بين وجوده لا بد لشيء ذلك من دليل وفيه كذا اذ لم يرد  
 للمحلل كحلل العدم بين الوجود الواحد فتح من ذلك بانيات تنافي الوجود بل ادني  
 كحلل العدم بين ذاته الواحدة وهو على التعريب المذكور لازم وان لزم كحلل العدم  
 بين الوجودين ايضا لان ذات الشيء اذا كانت ملاحظة في حال الوجود دون العدم  
 كما اذا وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته  
 فيه ثم اذا وجد في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه فيلزم كحلل العدم بين ذاته الواحدة  
 وبين وجوده ايضا وتحريه بالهليل الثاني انه لا يمكن الجمع الاشارة الى المعدوم فلو جاز  
 اعادته لم يبق فرق بين المعاد وبين مثله المبدأ لو وقع بدلا عنه اي وقع بالسبب  
 وقوع المعاد لا في الماهية ولوازمها المتماثلة ولا في العوارض لانها باقية متبعة للسبب  
 التي فرض استراكتها في الشئ لم يتغير ببيان الفرق بين هذين الوجهين لظهور  
 ولا في حال العدم بان يكون المعدوم ما من متماثلين ويكون اتحادا فقط اعادته و  
 المعوجده بنكس الاتحاد معاد دون الالف لعدم الامتياز بين المعدوم وما من عام من  
 انها غير صالحة للاشارة والا ولي ان يكون هكذا الخالم بغير الاشارة الى المعدوم فلو  
 جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد وبين مثله المبدأ لو وقع بدلا عنه باي سبب  
 وقع اي لا يكونان شخصين اذ لا تغير بينهما بالماهية ولوازمها المتماثلة ولا بخلاف  
 العوارض بل كل موجود واحد بذاته اذ بافتلاها لا يتعد والشخص والا لكان زيد  
 مثلا متعددا باصلا فغوارضه بل كل حوحي واحد بذاته ما دام باقيا سواء تبدل  
 عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدوم ما من متماثلين ويكون اتحادا فقط اعادته

وون الالف لعدم الامتياز بين المعدوم وما من واذ لم يكن بين المبدأ والمعاد  
 فذقي ولم يكونا شخصين لزم اتصاف كل منهما بصفات الالف فيصدق على المبدأ  
 الواقع هناك انه معاد ويكتفي المتماثلان ويصدق عليه ايضا انه واقع في الزمان  
 السابق وذلك مستلزم لا عادة الزمان وهو غير معقول وسند في لانه يكون  
 للزمان زمان اخر وبسلسله ولا يربط على هذا ما لورد في الشارع على تحريكه كما  
 لا يخفى فلو تفرع هذا السطر على عدم صحة الاشارة لا وجه له اذ لا مدخل لعدم صحة الاشارة  
 الى المعدوم في هذه الملازمة ثم هذه الملازمة غير بينة فلا بد من بيانها فان قلت انما  
 قدم عدم صحة الاشارة الى المعدوم اذ لا مدخل في عدم الفرق بين المعاد والمثل اذ في  
 مقدمه صحة الاشارة اليه يكون الامتياز يكون احدهما ملاحظة حال العدم دون الالف  
 قلت على مقدمه عدم صحة الاشارة يكون الامتياز يكون احدهما قد كان سابقا  
 اليه وموجودا في الخارج دون الالف وفيه كذا اذ لا مدخل لعدم ملاحظة صحة الاشارة  
 الى المعدوم في هذه الملازمة اذ لو صح الاشارة الى المعدوم ما من لامتياز بينهما  
 ولكان فاق للمعاد حال العدم متماثلة ذات المبدأ ويكون اتحادا وذلك المستراحادة  
 بواسطة كود مسبوقا بالوجود دون اتحاد هذا المعدوم كسوي وجوده ثم علم مقدمه  
 صحة الاشارة الى المعدوم وما من وفصوله الامتياز بينهما يكون المبدأ والمعاد كلاهما متحقق  
 حال العدم متماثلين احدهما عن الالف لا ان يكون احدهما ملاحظة حاله دون الالف كما صبه  
**قوله** ومن هذا تبين ان التحليل كذا كلفه فيه كذا او كما بين من هذا كحلل زمان  
 العدم بين زمان وجوده تبين في كحلل العدم بين وجوده وكذا تحلل بين الذات  
 على مقدمه بان لا يكون الذات ملاحظة حال العدم والافركا في كلف **قوله**  
 وايضا لم لا يكون التميز بعوارض غير متخفة لو كان وصحة الشخص بعوارض مخصوصة لازمة  
 له ما دام ذاته لا يستقام ان يقال المعاد والمبدأ شخص واحد لا شئ اكما في هذا العوارض  
 الشخصية وتماثلان بعوارض غير متخفة لكنه ليس كذلك اما لا فلا يترك  
 العوارض احدا في حاله في الشخص والوجود في شخص بجملة كما بين في موضعه وان يتخفف  
 محل العرض واما ما بنا فلان العوارض كون تبدل متلافة تبدل كم زيد وكيفه ووضعه  
 وملكه وابنه واصنافه وفعله وانفعاله واحاله انه هو فظهر ان زيدا ليس هو ما هو



العوارض مع لو فصل للمعاد تلك العوارض كان ذلك الشخص المبدأ بل النسخ في كل  
 نشأة شخص واحد متروك بعوارض لا يوجد جميعاً في شخص آخر وما يتبع ذاته  
 يكون ذلك الشخص سماً بتبدل عوارضه ولم يتبدل **قوله** لو لم هذا الدليل لدل على  
 امتناع بقاء الشخص اذا بين بطلان كمال العدم بين الشخص الواحد بان التحلل اما تصور  
 بين شيئين كان كمال الوجود بين الشخص الواحد ايضا في جانب **و** برع النقص المذكور  
 اما انما بين بان لو كان كمال العدم بين شخص واحد لم يلزم ان يكون النسخ في كل نشأة  
 شخصاً آخر في ان يكون هذا الشخص متلاخياً مع الشخص بالعدم وكمال العدم  
 بينه بل جاز ان يكون شيئاً اخر من كبرية متعاقبة او غير متعاقبة مع كون جميعاً شخصاً واحداً  
 محلل الا لعدم بينه ومن اليمين انه ليس كذلك لم يحجز هذا الدليل في كمال الوجود بين شخص  
 واحد ولم يرد النقص المذكور قيل لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تحلل  
 الزمان بين الشخصين بل كماله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه  
 باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزمان واللاحق بذاك  
 الحق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمان واسطه لانفس  
 الذات من حيث هي لانها مستمرة وفيه كمالا فلما قضى ان معتبره في اصل الدليل  
 مثل الغاية الذي اجتهد المستدل في صورة النفس وتقول تحلل العدم بين الشيء  
 باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني ولعل ذلك  
 جائز في جواز المعلل في صورة النفس **قوله** وايضا فانه استدلال معتد ميتين لا يجمعان  
 قيل كما الاول قوله لم يصح كان المتبادر في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق  
 قلنا اذا وقع احاطة المعلوم بعينه وكان الوقت من الشخصات لزم اعادة  
 الوقت بعينه فروع لم لما كان الوقت بعينه موصوفاً قبل وبعداً صاعداً في القبلة  
 والبعدي لا زمان احز بد كنهه فيلزم احاطة هذا الزمان ايضا بعينه بناء على ان  
 الزمان من الشخصات فاذا في الفرق يساوي الزمان المبدأ والمعاد بالقبليّة و  
 والبعدي بالبعثي كما وقع فيهما في الوقت السابق واللاحق والماضي في  
 كون الوقت من الشخصات وكون المبدأ في زمان سابق والمعاد في زمان  
 لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفع لان الاحاطة يستلزم القبليّة والبعديّة

السابق عما وقعها في الوقت السابق واللاحق كما مر انفاً فاذا كان الوقت من  
 الشخصات متافاه وقد وضع ان الاول حق فيكون الثاني باطلاً ويلزم منه  
 بطلان ملزومه اخذ الا عاقبة وهو المطلوب وفيه كمال لان ان اراد بقوله الا  
 يستلزم القبليّة والبعديّة ان يستلزم قبليّة المبدأ وبعديّة المعاد فغير مسلم ان  
 التقدير انما هو الزمان الاول ووجود المعاد فيه وعلى هذا التقدير يكون المبدأ  
 والمعاد كلاهما واقعين في زمان واحد فلم يكن المعاد بعدياً في زمان وان اراد غير  
 ذلك فغير معتد اذا لا يصح **قوله** المستدل كان المبدأ في زمان سابق والمعاد  
 في زمان لاحق وابداً في الزمان عليه **قوله** فاما فاطعون بزمان زبديّة قيل  
 لعل من جعل الزمان من الشخصات اراد ان الزمان وجوه الشيء بوصفها الانشائية  
 مدخلا في شخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود يحلل العدم لم يبق  
 او ان الحدوث مدخلا في شخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظه ونك  
 الشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه السناعة  
 وبيع المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف المطلوب على الزمان على الوجه المذكور  
 شخصاً بل لو كان لارتماً ما هو الشخص ليم الدليل ايضا وفيه كمال للدور دفاتح ما  
 ارتكبه ولا يبعد ان يكون مداد من جعل الزمان من الشخصات هو ان بعض  
 الصور قد غاب شخص عن شخص آخر بالزمان **قوله** وكلما ان وقع البعث  
 قبل رايته في الاصول التي سألها بهنيار عن الشيخ انه طلب الشيخ بالدليل على  
 بقاء الذات في الانسان حتى استدلل به على المجرد فاجاب عنه بالرجوع الى  
 الوجودان الصحيح ثم اورد بهنيار على مسئلة اخري سمعها من الشيخ كلاماً فقال  
 الشيخ في جوابه كيف يجعل المسمى مع منه مع كونه يترك بتبدل الذات **قوله**  
 واليحيى اب خذ ان المراد بالكل المبدأ والمآل ما يشارك في اعمالية النفس كالمصطلح  
 ويلزم من فرض وقوعه بدلا عنه استدلالاً في جميع الاوصاف كابتداء انفاً  
 قبل قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتاً ما ثم انعدم  
 واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك لو شئ مدخل ان الوجود واحد واما  
 اذا عدم فليكن الوجود السابق آ وليكن المعاد الذي حدثت به وليكن المحدث

الشخص



ايجد يد 2 وليكن ب ك ج في الحروف والموضوع في الدخان وغير ذلك فلا يتميز ب  
 عن 2 في استحقاق ان يكون آمنق باليه دون ج فان نسبة آ الى امرين متشابهين  
 من كل وجه الاله النسبة التي ننظر هل يمكن ان كلت فهما ولا يمكن واذا لم يكن  
 فليس ان جعل لاحد مما اولي بان جعل للاخر فان قيل انما هو اوياب دون 2  
 لان كان لب دون فهو نفس من النسبة واحد المطلوب في بيان نفسه بل نقول  
 اذا صح مذهب من نقول ان الشيء يوجد فينقصد من حيث هو موضوع وبنية من حيث  
 ذاته بعينه فان لم نقصد من حيث هو ذات ثم ايجاد اليه الوجود الممكن ان يقال بالاعادة  
 الى ان يطل من وجود احدي واذا لم سلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات  
 ثابت لم يكن احد الاكاديين مستحسنا لان يكون قد كان له وهو الوجود السابق دون كاد  
 الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معاد او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان  
 المحقق لان الاثنان بوجبان كون الموضوع فيهما كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان  
 استمر وجود واحد او ذاتا ثابتة كان باختار الموضوع الواحد القائم بوجه او ذاتا  
 ثانيا واما وكس اعتبار المحققين اثنين قان فقد استمرار في نفسه ذاتا  
 واحد في نفسه لا الثانية انصرف لا في هذا الكلام وليس فيه استدلال على امتناع العود  
 باستناع الحكم على المعدوم كما قرر في المناظرون وكيف يفرض من عاقل مثل هذا الاستدلال  
 بل يحصل ان العدم خارج عن فقد الذات وبطلان في فلا يكون موضوع الوجودين و  
 والعدم شيئا واحدا لعدم اكفاظ ومدى الذات حال العدم فامتناع المعاد من كس  
 الموضوع واقصا صه بعينه الا عاقل ان كان كونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم  
 فهو باطل لان المعدوم لا هو بانه وان كان كونه موضوع الوجود الاول والوجودين النسبة  
 التي وقع النظر في مكانه وذلك غير متصور في فقد الاستمرار لانه موجب الاثنية العدم  
 والنظا هو ان ذلك موضوع المص وكلامه ظاهر الانطباع من جهة كلغة فان ظاهرا هو قوله  
 فلا يصح الحكم عليه بغير العود انه لا معدوم الحكم عليه ما فيند فرع هذه تلك الايداعات  
 المبنية على ما قد روي نعم بيق ان يقال المعدوم في الكان في كونه في نفسه الامر  
 كس الا من فينقظ وحدة كس في كل الوجود ويند فرع بان الموضوع الذي في كونه  
 هو الهوية الممكنة بالخصوصية الذاتية والحاد مع الموضوع الكان في معنى انها بعد

التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل وفيه كس من وجودها ان ما التزمه  
 من بقاء ذات موضوع العدم حال الالغاء لوكان لازما لما كان في من الاشياء  
 موضوع العدم وقابلا له لعدم انحفاظ الذات حال الالغاء بل العدم يطرأ في الموضوع  
 ويمنع الموضوع عن غزطريته وهو ظاهر وليس كلام الشيخ ما يدل على ان موضوع  
 الوجود بين والعدم ليس شيئا واحدا فتفسير كلامه بذلك غير سديد ومنها ان  
 الموضوع الكارني والموضوع الذي في لب شخص واحد بل ما شخصان بالضرورة فلم  
 يكن نقاء الشخص الذي في بقاء لذات الشخص الكارني ولا منع الاشكال ومنها ما  
 اركب في الجواب من ان الموضوع الذي في مكنت يشخصين ذبني وفارني وقدر  
 سبق منه ذلك ونحن كشفنا الغطاء عنه ذلك وبيننا مغالطة في مباحث الوجود  
 الذي في فلا نعيبه **قوله** فنقول هذا القائل ولو جوب زناكون الشيء قيل وقف السار في  
 عند ظاهره لفظ هذا القائل ولم يأت بما يحكم ما في هذه الشبهة اذ لا فناء في 2  
 مقصود هذا القائل ان لو جاب ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم متمنا وفي  
 زمان وجود واجبا وايضا لو جاب ان يكون الشيء يمكن الاتصاف بالوجود الاول  
 متمنا الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني في جاب كون الكاد  
 متمنا الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف في زمان وجوده  
 فان العدم لا يكون في الوجودين جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء  
 المتوافقة في الماهية الى قوله ولو جوب زناكون في العبارة ان يقول لان الاشياء  
 المتوافقة في الماهية يجب استمرارها في افضاء الذات الواحدة اياه وقوله ولو  
 جوب زناوة معناه ان لو جوب زكون الشيء حكما ووجوبه الابتدائي متمنا ووجوبه  
 الثاني بناء على اخلاف الوجود بين جاب في ذلك في الكاد بان يكون متمنا  
 وجوده في زمان عدمه واجبا ووجوبه في زمان وجوده لا خلا ف الوجودين و  
 والكا هل ان الاضلاف سواء اجبته في الموضوع في او في المحمول وحكم باختلافها  
 في الامكان والامتناع بكون في الكاد لان ظاهرا جارية السبب بالابتناء على  
 الوجود الاخر والذين كس ما في الشبهة ان يقال لا يمكن كون الكاد متمنا و  
 وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بان بعينه الاضلاف في جاب الموضوع

وقيل محكما كذا في التفسير الاول طارزا في كونه طارزا  
 في زمان عدمه متمنا



ولا ان اعتبر بها **ن**ب المحل اما الاول فلان الموصوف هو الحادث بوصف  
اقران الزمان كحاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوصف واما الثاني فلا يكون  
مقتضا بذاته الوجود في وقت معين لم يمكنه فكل ما موجود في ذلك الوقت  
وايما هت وفيه كحادث اذ بطلان لازم شق الا غير ممنوع لجواز ان يكون الحادث  
موجودا في ذلك الوقت **و**ايما **و** يعلم بالضرورة ان لا يتبعها غير مسلم و  
ووعوي الضرورة فيه غير مسوقة كيف ولو لم يمنع الوجود بعد اجتماعها لزوم  
احتمالات المذكورة قبل لان لا يتبعها بل هو اول المسئلة وكيف يسمع  
دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الخاص من الاعلام وانت غير بان يمكن  
اجراء نظرية ما ذكر في استلزام ازالة الامكان اما ان لا يقال ان تعاضد  
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممكن فلما منع تعاضد بالوجود المقيد بالزمان والامكان  
الاستماع ناشيا من هذا التعيد لكنه ليس منشاء الامتناع واللام يتصرف ممكن  
بالزمان **و**ايما **و** ان افادتها زيا في استعداد قبل من ابيته انما هي اذا حصل  
بالفعل براءا وانما من جميع مراتب استعداد وما ليس في امانه استعداد  
اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف يصير قابلية للوجود بآثاره وكيف علم بالضرورة  
ان لا يستحق تحايي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات علم ان  
يكون ما هي عليه بالذات قابلية الوجود في جميع الاوقات بطريق صدق السار  
انما كيف علم ان لا يتبعها اجتماع الوصفين في هذا الامتناع وفيه كماله ان  
اراد بقاء الوجود بالالفعل براءا امان من جميع مراتب استعداد انما  
بري من جميع استعداد ذلك الحصول فلم يكن لا ينافي ذلك بان يقع فيها استعداد  
حصول ذلك الشيء من غير اخرى فيها ولا ان يقرب هذا الاستعداد كما ادعا  
السار وان اراد انها بري من جميع مراتب استعداد حصول ذلك  
الشيء في اي حصول كان فهو موقوف على نبوت امتناع احاد الوجود  
والكلام فيه **و**ايما **و** من حيث انه حاله بين العامة والخصوص لعله اراد ان لا  
حفظ مفهوم ممكن الوجود مثلا كان الامكان معتبرا في مفهومه من حيث انه حاله  
من بين شيئا والوجود **و** لا يقدح على ان كل عليه وكذلك اذ لا حظنا

الامكان

مفهوم اللازم شيئا واللازم له كان اللازم معتبرا في ضمن احد مما هي شيئا انه  
حالها **و** لا يقدح على ان كل عليه واذ لا حظنا لزوم شيئا او باستثناء عن  
ذلك كان اللازم معتبرا بذاته وبتبع الحكم عليه فاعرف ذلك ولا يلتفت اليه  
ما يتبادر من قوله كما انما اختبر الامكان من حيث انه مفهوم من المبرهنات قبل  
فيه كذا اذ قد صرح المحقق ما بان مفهوم صيغ المشتقات امر مجمل وما  
ذكر الحكمة من ان معنى اسم الفاعل ما قام به المشتق فيه لا تعدل عليه وليس  
فيه نسبة ملحوظة بالفعل بل يمكن تحليله الى المشتق منه والنسبة فلا يكون الامكان  
ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن ولا اللازم في مفهوم اللازم بناء على ما قرره وفيه  
يكتفى اذ لا يلزم من نفي كون معنى الممكن مثلا ما قام به الامكان والتمزام انما  
يجل ان لا يكون ملحوظا فيه بالفعل وان لا يكون مدلولاً لفضيلة فان الاول اخص  
من الثاني ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاشم كيف ولو كان معنى الممكن ما قام به  
الامكان كان الامكان في متبعا اليه صالح لان معتبره عند لفظه والى على معنى في نفسه  
فكون معتقلا بذاته وهو ظاهر وكذلك اللازم سكتا ان الامكان ليس ملحوظا  
فيه بالفعل لكن لم لا يكتفى في اعتبار الامكان فيه كونه من اجزاء التحليلية كما تقرر عليه  
رايه هذا القابل **و**ايما **و** والامكان بهذا الاعتبار موقوف حال امانه قبل فانه بهذا  
الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة وتتمها فالمعنى ارباط ما وصف مع تلك كيفية  
غير ملحوظة بالذات وفيه كماله اذ الجهة في القضية المذكورة بلغة دال على معنى  
في نفسه كالامكان وبلغت ارباطها فكيف لا يكون ملحوظة بالذات ولا  
يلزم من كونها دالة على كيفية الرابطة ان يكون غير ملحوظة بالذات فان لفظ كيفية الرابطة  
والد عليها و ملحوظة بالذات وكما لفظ الرابطة دال عليها وهو ملحوظ بالذات  
**ق**ايما **و** ان لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انما كانا كذا قبل من ابيته انما معنى اللازم  
ما يمنع امكانه من الشيء فاذا لم يكن اللازم لازما لاحد مما كان غير ممكن الامكان كخبرها  
فكان يمكن الامكان وامكان امكان اللازم سلمت امكان امكان اللازم اذ لا  
نقد بامكان اللازم لا يكون اللازم لازما ومع وجود ذلك تحدي بعضا ان  
ظري بنسخ قوله لو لم يكن لازما جاز انما كانا كذا فابلا امانا بانه ذلك لو كان اللازم



موجود في نفس الامر ولم يكن لارادنا ان لا يكون لارادنا حال عدمه فلا يلزم جواز  
الانعكاس كما ان السواد حال عدمه لم يكن لارادنا السطح ولا يلزم من ذلك جواز انعكاسه  
عند هذا العهد وفيه كسب اذ قوله علم بتدبير العاكس اللازم لا يكون اللازم لارادنا غير  
سلم وانما يكون كذلك لو كان معنى اللازم هو ما قام به اللزوم كما ذهب اليه  
الاصول والدرية فانهم لما تتبعوا المشتقات ومبدأ الاشتقاق فاباكثر منها كالتحريك  
والاسود والفضي ونظائرهما حسبوا ان ذلك لازم في جميع المشتقات وليس كذلك  
لقيام البرهان على امتناع قيام مبدأ الاشتقاق ببعض المشتقات على ما سلف فلم  
لا يكون ان يكون اللازم من قبيل هذا المعنى وما كان اللازم قاعا به اصلا فلا يلزم  
من انعكاس اللازم ان لا يكون اللازم لازما لان صدق اللازم لا موجب قيام  
اللازم واذا عرفت ذلك ظهر لك ان منع الماثل لا يندفع بما دفعه به اصل  
**قول** فبذلك كفى الدوامات الغير المتناهية قبل تلك الدوامات موجبة  
في نفس الامر بوجه ما يتخرج من حيث وليست موجبة في صور متخارفة والوجه  
الذي هو مستغنى صدق القضية الموجبة اعم من الثاني والا ولان الموجبة ان كانت  
خارجية افتقروا صدقها بوجه موضوع خارج اعم من ان يكون بصورة كنه كوجود  
الجسم او لا كوجود الجزء المتصل بالواحد بوجه كنه فان هذا الجزء قد يصير موضوع  
الموجبة الصادرة كما اذا كان احد قسم المتصل حارا والآخر باردا فيصدق ان الجاه  
اكارى عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل ليس معدوم صدق بل لها كنه  
من الوجود والا لكانت ليس ووجهها من زوايا الكل بل هي موجبة لوجودها وان  
كانت القضية ذهنية افتقروا صدقها بوجه الموضوع في ان يكون باعدا لا كما وكما  
ان خصوص القضية الخارجية قد يعنى كنه خاص من الوجود كصدق الحكم بالخير  
فانه يعنى الوجود المستقل وصدق الحكم على الجاه كونه فانه يعنى كنه الوجود  
الخاص به والحكم على الموضوع كونه فانه يعنى كنه الشيء الخاص به كذلك خصوصيات  
الاحكام انما هي بوجه قد يعنى خصوصيات الوجود وهذا كما ان المطلقة تعنى وجود  
الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والراية بالادام ونقول ايضا ان لا يلزم من لاف  
قد يكون كسب الوجود بالفعل من لاط في المعلوم واللازم بان يمنع انعكاس

المعلوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون كسب الوجود  
من احد الطرفين دون الاخر ومن الانقطاع للجسم فان معناه ان يمنع وجود  
الجسم بدون كونه كنه يمكن ان يتخرج من الانقطاع فالانقطاع كسب كونه  
صحيح الاشتغال لازم لوجوده وقد يكون كسب هيئة صفة الاشتغال من كلا الطرفين  
ومن هذا القبيل ان ووم اللازم للمعلوم فان مرجعه ان اللازم لا يمكن صفة اشتغال  
الا وهو كنه يعنى منه اشتغال اللازم وهكذا فيكون في صدق هذا الشيء من الوجود  
اخر صفة اشتغال من موجبه وكما ان القضية الممكنة كنه في صدقها امكان وجود الموضوع  
ويمكن ان يمنع كونه قوله اللازم لازم قضية موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع  
وذلك لان اللازم هو امتناع الانعكاس وفيه كسب اما اول فلانه ان اراد بقوله  
تلك الدوامات موجبة في نفس الامر بوجه ما يتخرج من حيث منها من اجزاء  
التحليل فم اذن ووم اللازم للشيء نسبة بينهما فكيف يتصور ان يكون جزءا لاهل  
طرقا وهل هذا الا كما يقال لزوم الحركة للفلك جزءا من احدتها وفساد ذلك بل من  
ان يخرج وان اراد انما صفات ما يتخرج من حيث والصفات موجبة في نفس الامر  
بوجه الموضوع فكلاهما متعين بمقتضى اما الاولي فلان اللازم صفة اللازم  
ولزوم اللازم ووم صفة لصفة وهكذا ووم صفة الشيء لا يلزم ان يكون صفة له فان  
السرعة صفة للحركة والحركة صفة للجسم وليست الصفة صفة له واما الثانية فلان لوي  
كان وجود الموضوع وجودا لصفة لازم ان يكون الصفات السلبية والافاضة  
الاختبارية للموضوع اكارى موجبة اكارى ولصدق الاحكام اكارية عليها  
على ان موجبة الشيء بوجه في آخر غير معنوية على ما سبق بيانه واما ثانيا فلان  
لازم ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ما يجب به معناه ما يتبادر من وهو ان لا  
الانقطاع لازم للجسم في الخارج ولا يجوز في ذلك لان الانقطاع الجسم انتفاء امتداده  
وانتفاء الشيء قد يكون في الخارج وذلك بصدق السالبة اكارية واما ثالثا  
فلان هذا الاسكال لا كنه باللازم من غير تدفع بالزام ان قوله اللازم لازم  
سالبة بل كنه فيهما سقيم التزام ذلك في كونه لوجوده وبوجه هذا الجواب  
يخيل حال عن التحصيل غير صالح للنسبة بل العوالب في الجواب ان يمنع لزوم



التبر بناء على ان صدق حمل المشتق لا يستلزم ثبوت مبداء الاشتقاق فلا يلزم  
 من صدق الانتماء على شيء ان يقوم به لزوم مثلا يلزم تحقق لزوم واحد في نفس الامر  
 فضلا عن تحقق لزومات غير متناهية وكذا تكاليف نظائره فلا يلزم من صدق  
 الواجب كقول الواجب ولا من صدق الممكن كقول الامكان في نفس الامر بل غير  
 ذلك **قوله** وكان الانسب آه قبل هذا بناء على تفصيله وهو انه جواب عن الا  
 الاستدلال على ان وجود الامكان ظ والظ ان المص قصد كقول ان الانصاف لا يمكن  
 كسب العقل وبينه اما قبلنا ان من الصفات التي يوصف بها الاشياء في العقل  
 وهي العقولات الثانية وح يتلوا اجزاء الكلام فان السواقي واللواحق احكام  
 الممكن لا الامكان ولا يتوجب ما ذكره وجه كقول لان المص بين ان البركات من  
 العقولات الثانية بقوله وكذا البركات وحمل كلامه على ذلك يكون تكرار والظ  
 ان المص لما بين ان صدق احكام مطابقة للمخرج او نفس الامر واحكام على الممكن بوضوح  
 الامكان لا ليس مطابقا لشيء منها اذ الامكان لا يوصف الممكن في الخارج لا انتفاء فيه  
 ولا في نفس الامر الذي لا ينافي ان كان موضوع دار في الذهن لكنه ليس عارضا للممكن  
 هناك لما حقق في موضعه فلما جرت في هذا الحكم مطابقة لما في نفس الامر كما في سائر الاحكام  
 كان كاذبا سار الى وجه صدق هذا الحكم بهما وقال كسب ان بعينه مطابقة لما في العقل  
 لان الامكان امر عقلي يوصف له ما به في الاعتبار العقل وذلك على ما علمنا ان في  
 الوجود فاذن ان قصدت بتعريف الامكان عارضا للممكن انه عارض له في الواقع  
 كان كاذبا وان قصدت انه عارض له في العقل اي الاعتبار العقلي كان حادقا **قوله**  
 ونزيبا بجواب ان الاول قد يكون فعليا قبل قد استلزمهم ان اخلافا لاوليات  
 جلاء وضفاء انما هو اخلافا في تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتكلم ولك  
 ان من غير جواز اخلافا في انفسها بالظن الى الاذنان بل كسب الاوقات بالظن  
 الى شخص واحد كيف لا وبعض الاستحسان يدر كذا التفرقة بين التلزم وغيره كسب  
 الفطرة وبعضهم لا يفرق اصلا وكذا في الحان المنتظمة والمنسوجة وفيه كسب او ما اشهر  
 بينهم هو ان فعلا المقصود يكون فعلا تصور اطرافه كما ذكر المص والشارح هناك  
 ولما عرفت في ذلك فلم يستلزم منهم اصلا بل مصادرا بخلاف حيث قالوا ان المتناهي

كونه

في التبيان قد لا يصدق ببعض الاوليات واشتراط كلام المص باكثره انما ذكره مبنيا  
 وكلام الشرح صريح في عدم كونه حيث قال ان الاول قد يكون فعليا فعلا تصور  
 اطرافه **قوله** استواء نسبة طريقه الى الممكن ليس بدليلا لتعقله بل وتقسيم  
 المتصور الى الواجب والممكن والمنتهى قبل لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان المقصود  
 بثبوت الاستواء ليس بدليلا وليس ذلك من كونه تصور الاطراف في شيء بل  
 انما كان تصور مفهوم ما يتساوى في نسبة الوجود اليه بدليلا في اصل كلامه ان الحكم كاجبة  
 ما يتساوى في نسبة الطرفين اليه بدليلا ولا يلزم منه براهنة الحكم كاجبة الممكن فانه قضية  
 اخرى كما تقرر ان الاحكام كلف باختلاف العنوان بل ينبغي ان ينظر بآخرة التفات  
 ان فيما ذكره اعتبرنا بكيفية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه  
 بوجه الاوسط الذي بثبوت الاكبر له بدليلا فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار  
 فليعلم ان لا يكون نظريا مثلا فنقول الحكم بتركيب الجسم من البقولة والصورة بدليلا  
 وفقا في كونه تصور من حيث انه يقدم بسبب الانفصال انعدامه لا بالكلية  
 وليس مؤلفا من اجزائه الزف فاذا تصور من هذا الكيفية وتصور التلخيص من  
 البقولة والصورة ونسب اليه جزم العقل بان متالف منها من غير استيعاب  
 في هذا الحكم شيء خارج من اطرافه وقس عليه جميع المطالب النظرية وفيه كسب  
 لان المقوم ذكره وان الممكن مالا يستغنى الوجود والعدم مثلا كما ذكر الشارح وبشرائه  
 من ان ما يكون الوجود والعدم اولى به بذاته واخلاقه في ذلك باحتياج كل من طرفه  
 الى مرجح ليس ضروريا ثم بينوا ان ما يكون احد طرفي الوجود والعدم اولى به بذاته  
 ليس ممكنا بل هو واجب او منتهى فلتخص من هذا ان الممكن مالا يستغنى الوجود  
 والعدم ولا يكون احدهما اولى به بذاته والحكم باحتياج كل واحد من وجوده وذكره عدمه  
 الى مرجح ضروري فهذا الحكم على الممكن قبل التلخيص والتخيير ليس ضروريا وبعد  
 ذلك ضروري وهذا ما صلب من ان الممكن انما اخذ بعنوان اخر كان  
 هذا الحكم ضروريا حتى يتوجه عليه ما ذكر **قوله** الثاني ان التلخيص اما في حال وجود  
 آه نزيبا لشيء على وجه يكون مناسب للجواب المذكور في الكتاب انما قال  
 ان التلخيص ان يكون بشرط وجودي والا فلا فيلزم كسب الحاصل واما ان يكون بشرط عدمي



فيلزم الجمع بين النصفين والحق انما هو المناسب للسر بالذات دكن ان كانا تائرا لمؤثر  
 في حال الوجود الحاصل في كل اثنائهم وذلك كحصيل الحاصل في كل التحصيل والاستحالة فيه  
**قوله** لو وقع الشك في كونه انسانا لما يلزم من كونه انسانا ان يتاثر المؤثر  
 ان يتاثر الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر لكان ان يكون انسانا  
 الانسان معلوما بالبدنية دون الاستناد الى المؤثر وفيه لا يلزم من ان يكون في وجود المؤثر  
 الشك في كونه انسانا في ذلك بما يفر عنه من ان الشك في كونه انسانا سببا كحل  
 الامن السبب وفيه كذا اذا كان على الواقع بمقتضى انهم ذهبوا الى ان الشك في  
 الوجود بتدبير السبب اذ لم يكن بد من كونه الانسان السبب لابي ان الشك في كونه  
 قد يحصل بالاحساس ولما كان انسانا الانسان بد كونه لا يكون داخل في تلك التاثير  
**قوله** فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا غير مسلم اذ غايته ما يلزم من كونه معدوم  
 مسلوبا عنه نفسه ان يصدق قولنا ليس المعدوم انسانا لان صدق ليس الانسان  
 انسانا وقد فصلنا ذلك في اوابل الكتاب حيث حكى الشارح بان سلب اسواد  
 عن نفسه ما قص قبل اننا لم يكن الانسان موجودا لم يصدق الانسان انسانا اذ صدق  
 الوجود بغير وجه المعنى في صدق السالبة وهو ليس الانسان انسانا وهو  
 اجل البداهات وفيه كذا لان الانسان انما لم يكن موجودا كان معدوما ولا سيما  
 ولا يكون انسانا اذ لا تاتي في المعدومات حقيقة يكون بعضها حال العدم انسانا وبعضها  
 آخذ ليس كذلك فلما كان في معدوما ولا سيما صدق سلب الامور البتوتية عن  
 المعدوم والاشياء ولما لم يكن انسانا لم يثبت له الانسان له ولم يصدق سلب الامور  
 البتوتية عن الانسان بناء على انشاء الموضوع فنشاء الاستثناء في قولنا الانسان  
 لان المعدوم وصحان صحه جعله غائبا **قوله** ومعنى تائرا ان جعلها قبل كذا  
 وجه الشارح وانما ان مقصود المعنى ان جعله متعلقا ولا يستلزم ما به لا يكون  
 هي ولا يكون موجودا ثم العقل يتزعم منه كونها هي وكونها موجودا كما هو من الوجود فيكون  
 وكيفية ذلك ان فرق بين جعل الشيء وبين جعل الشيء وانما به ليست مجعولة  
 بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسا تابع لها على وان صح ان بناه جعلها متعلقا  
 بالانصاف بالوجود او متعلقا بالانصاف بالوجود او متعلقا بالانصاف بالانصاف

ابا

الانصاف فكان الاثر الاول هذه هو الانصاف لا يمنع ان جعله شيئا بل جعله  
 في نفسه والانصاف لا ينافي مع مرتبة عليه وحق لهم العقل كيم بان جعله موجودا بالبدنية  
 على ان سر انما هي نفسا المتعلقا على ان العقل كيم بان جعله متعلقا بالوجود او  
 متعلقا بذلك الانصاف ولا بد ان يكون على ان الانصاف بالوجود ليس انما له  
 وحق لهم العقل كيم بان لم يجعلها اياها على ما فيه الكلام كما سبق انما على على جعلها  
 اياها على على جعلها في نفسها وان فرق بين المجعولين مما لا ينبغي ان ينفى عن  
 بغيره وان كنت زيانا توضيح للمرام فاسمع لما يتلوه عليك من الكلام وهو ان التاثير  
 قد يكون اقتضايا على باضا فلهذا على قابل كالصور والاعراض على اعمانها بلبه لها  
 ومن هذا القبيل جعل الموجود الذي هو موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير كخصوصية  
 سدي مجعولا ومجعولا ليا وقد يكون ابداعا في الاكاد عن السبب المطلق ولا ينبغي  
 مجعولا ومجعولا اليها بل هو جعل بسيط مفرد عن شوايب الكثرة مستند عن  
 قابل متعلق بنات الشيء فقط وهذا هو ان يتركب في الشيء والاولى بكيفية تائرا في  
 بعض اوصافه اذ كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره فانه بالذات هو ذلك  
 الانصاف ولما كان اعتصاره هو انما هو الاول وكان في تصور هذا ان يترشح  
 عوضا لم ينفذ الكثر ونقصه وان يترشح على معنى الكا ولم يعلموا ان ما يصدق القائل  
 شيئا ان كيم ان يكون له هو بغيره فيمكن ان ينفذ شيئا ولا ينفذ شيئا ان ما ذكرنا ظاهر  
 خارج المعنى من غير كذا وفيه كذا اما لولا فلما لا لم ان انصاف اياها بالوجود  
 انما على لان انما واقع في نفس الامر منتهى وحق الانصاف المذكور فيها لانه  
 نسبة بين اياها والوجود وكنتي النسبة في نفس الامر انما يكون بعد كتي المنتهين  
 واما ثانيا فلان الوجود الذي من سر ما قد للوجود الخارجي والوجود الذي ليس  
 واردا عليه في انا وهذا الموجود الذي من في الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر  
 على القائل فيوجب تبدل القائل من حال الى حال اخري والوجود الذي من انا وجد  
 في الخارج لم ينعين حاله عليه بذلك وكذا الحال في عكس ذلك وايضا لو كان كذلك  
 لم يكن ابداعا باري كالتسبب من الممكنات ابداعا لانه عالم بجميعه فيكون من قبيل جعله  
 الموجود الذي من موجودا خارجيا واما ثانيا فلان في ان يتركب من القسم الاول



غير سديد لان مشتمل على مثل ما في القسم الثاني وزبان فان ايجاد الصور والاخرى  
 ابداع الاستبصار وجعلها صفة للقابل **وقال** لا يوجد مثله في القسم الثالث فكيف لا  
 يكون هناك ثابته حقيقه وينحصر اثره في الانصاف كما حسب هذا واسلم ان الوجود لا  
 يحصل في امر الوجود في اعمامه كما في من من ان ليس للوجود وجودا خاصا للماهية  
 اصلا فثابته لا يكون في الوجود قطعا كذا في المسود فانه كمثل في امر السواد في  
 سلب الجسم بل الوجود كمثل اما بهية التي هي الوجود ومن ثم يجد بعض اقاويل الحكماء قال  
 علي ان الثابت في اعمامه وبعضا اخر لا على ان الثابت في الوجود كما قال **بهمبار** في  
 الهيات كتاب التحصيل تاثير الموهبة في حقيقة الوجود اعم الوجودية ثم لما جرت واخذ  
 المدحج بالوجود كما هو دأبهم فانه قال **بهمبار** كمن من قلنا الوجود يعني به الوجود حسب  
 بعض المتأخرين ان هناك من يبين احد هما ان الثابت في اعمامه وينب في كل يار واقبر  
 حين وانما في ان الثابت في الوجود وينب ذلك اليك ايها السائس فان قلت لما كان  
 والوجود اما واحدا هو انما حل فلما فاصح ان يقال السواد موجد من الفاعل ولا  
 يعبر ان يقال السواد سواد منه قلت فذلك بواسطة انك وضعت الموضوع هناك  
 بان سواد وهو في هذه المراتبة بنفسه سواد ولا يمكن ان يصير سوادا ولا ان يجعله جاحل  
 سواد في هذه المراتبة فلم ينب سوادية حال كونه موضوعا في هذه المراتبة الى اراضه و  
 ولو عكس ووضع بان موجد لغير ان يقال بعض الوجود سواد من الفاعل ولا يصح  
 ان يقال موجد منه **وقال** وكان بالكلية مسراة قيله قد علمت انه لا يلزم من عدم جعل  
 المسمى شيئا عدم جعل المسمى ثم لما كان المسمى مع سلبه با عن نفسه كما قد  
 اشار في قبل هذا الجاحل جعل المسمى شيئا اذ لو لم يوجد لم يكن مسمى شيئا اذ ان لم  
 يتعلق الجاهل به بالذات لكونه هو مستغن عن تاثير جديدي بعد وجوده ومن ثمة  
 ان انما الفاعل هو اعمامه لغيره لكونه موضوعا في اعمامه مستغن عن ان تاثيره بعد  
 اي بعد ان تاثيره في اعمامه وان كان مجعولا على ان لا يلزم ما هو المحبوس لولا بالذات  
 وفيه لم يلزم من سلب المسمى عن المسمى عدم جعل المسمى شيئا فان المسمى  
 غير صالح لان يصير مسمى فكيف يجعله الفاعل شيئا وثابته ما يلزم منه جعل المسمى موصوفا  
 ومسمى ولا محذور فيه صدق ذلك فاما وبقول الشيخ الجاحل لم يجعل المسمى شيئا

المتبادر منه ولا كما في ايراد كتاب التفسير الذي التزمه في وجهه ولا الى ما ينسبه  
 اليه من لقول الفاعل هو اعمامه بنفسه **وقال** ان المولى مفيد البقاء قيل فيه ان  
 ظاهر اختيار الشيخ الثاني فان البقاء امر مجرد ولم يتعرض لدفع محذور هذا الشيخ  
 الذي هو عدم كون الثابت في اعمامه بل دفع محذور الشيخ الاول وهو كصير الى حصول  
 بتحصيل مستانف لا التحصيل المستمر المعين بان مستمر فالتاثير في الوجود انما في  
 نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل ان كان حاصلا فلكل ان لا يكون واحدا  
 فكذا التحصيل اذا لم يكن منه هو الاستنباح او كذا الشيخ الثاني ومنع من عدم ان  
 في الباقية وانما يلزم لو لم يكن ذلك المجرد هو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ في كون الثابت في  
 الباقية بل لا معنى لثابته في الباقية الا ذلك وفيه كس لان اختيار الشيخ الاول  
 انما يستقيم لو كان التحصيل امرا واحدا تدريجيا فاقعا بعض من اجزائه في الزمان  
 الاول وبعض اخر في الزمان الثاني اذ في بعض ان الفاعل كصير في الزمان الثاني كما ان  
 له كصير في الزمان الاول وبما كصير واحد في نفس الامر لكن السؤال في التحصيل  
 الدفعي ولا يتحقق فيه ذلك اذ التحصيل الدفعي مع كصول المراتبة عليه واقع بتمامه في  
 الدفعة الاولى وصار مفعولا عنه ولم يبق للفاعل حل في ولا معنى لافادة الامر الى اصل  
 في الزمان الاول في الزمان الثاني كصوله وكصير كصير في الزمان الثاني حيث لا  
 يكون للمفيد محل في ذلك الامر ولا تاثير فيه في هذا الزمان اللهم الا ان ياد ان الفاعل  
 افاد وجودا في الزمان الاول واستمر ذلك الى الزمان الثاني ولا يظهر الا صياح اير  
 الفاعل في الزمان الثاني على ما سوا ما سوا فنعين اختيار الشيخ الثاني في ليع الكلام وحصل  
 المرام **وقال** ولم يرد توضيح هذا المقام قبل قد ورد بعض النظم هناك سؤالا لا  
 الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء منتزعا الى العلة المرحمة لوجوده على عدمه الا ان  
 تلك العلة لا يجب ان يكون موضوعا في زمان وجوده لانه يكون حال بقاءه معللا  
 بعد كانت موضوعا قبله ذلك فكون العلة حال وجوده موضوعا لوجوده معلل  
 بعد اقتضاها وعدمها اما بذاتها واما بان يعطيه قوة ينف بها واجاب عنه بان لا يخفى  
 لا يجب العلة معلول الا وجوده معلول بالفلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد الا في  
 ثابته الحال فانصافا بالموثبة اما في حال وجودها وفي حال عدمها وانما في باطل الاستحالة

وتنظر اطراف على الوجه الثاني في الثاني  
 الاول وقال انما هو كصير الى اصل



تأثير المعلوم حال عدمه في الموصوف بدلالة وعلى الاول تأثيره اما حال وجود المعلوم  
او حال عدمه (ولا فيها) وعلى الثاني يلزم الواسطة وعلى الثالث يلزم اجتماع وجود  
المعلوم وعدمه لاننا نأثر لما كان جازعا عن وجود المعلوم فلو كان حال عدمه لنزول  
وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلوم بعد انتفاء  
واما حديث اعطاء النقي في فتوحه فاسد لان تلك النوعية امممكن فيفتقر الى مرجع والكلام  
في بقاءها مع استثناء المزج كاللزام في اصلها به **اقول** لا بد ان يبقى لها لان معنى  
الاجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشيء مستمرا لوجودها وهو امر مفاريد  
لوجود العلة والمعلوم **سواء** كان قوله فلو كانت مؤثرا في الحال فيما لا يوجد الا في  
تأثيره اكان مطلقا لان الكلام في بقاء المعلوم بعد انتفاء علة ولا يلزم منه تأثير الشيء فيما لا  
يوجد الا بعد انتفاءه بل فيما يوجد حال وجوده وانتفاءه معا و **ج** كما ان انتفاءه  
بالموتية فيما يوجد حال وجوده وانتفاءه **و** كما ان انتفاءه بالموتية حال عدمه قوله  
وانما بطل الاستحالة تأثير المعلوم حال عدمه في الوجود فلما الكلام في ان لم لا يكون ان  
يكون حاله البقاء معللا بكونه موجبا قبل ذلك **ف** استحالة تأثير الموصوف الذي  
عدم حال عدمه في بقاء الوجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البدلية فيه دعوى  
البدلية في محل النزاع على انه في بعض المقدمات والتزويجات اذ كما ان انتفاءه  
حال وجوده **قوله** تأثيره اما حال وجود المعلوم فلما بل حال وجود المعلوم ولا يلزم منه  
ان لا يكون الشيء بعد انتفاءه موجبا لوجود المعلوم بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود  
المعلوم في تلك الحال وما بعد **ا** على حال انتفاء العلة وقس على ذلك الكلام في النوع  
الذي ذكرت واكتفى ان مؤثرا **س** استناد المعلوم حال بقاءه **ع** الى علة كانت موجودة  
وهي معدوم في الحال على كماله من قبله عدم المعلوم في وجود المعلوم فلا يجدى معه هذا  
الدليل بل الذي ينبغي ان كفى ان التأثير سواء كان في الوجود الحادث والمستمر  
فمن تأثيره نفس الوجود لا في قيدا كونه والاستمرار فان احدثه انما يبيده  
العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان  
نقول ان شيئا جعل وجود الشيء كونه لا يكون الا بعد عدمه وهذا جزئ منه ور عليه بل بعض  
ما هو منه وواجب من و ان لا يكون بعد عدمه فالوجود من حيث هو وجود ذلك

اما بهتة مستفاد من العلة **واما** وصفه وهو انه بعد ما لم يكن فلا يكون ان يكون من علة  
فصل ذلك في البينات الشفاء **اقول** كمنه ان التأثير انما هو بالذات في نفس الوجود  
والوصف لازم فلا كراه الى تأثيره بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق  
نظير ذلك في كمنه الجعل وبعد تمديد ذلك نقول العقل حكم باستحالة تأثير المعلوم في  
الوجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقديرين ان التأثير في نفس الوجود  
دون الوصف كما فصل فاللازم عليها استناد الوجود الى المعلوم وهو ما ينبغي منه  
صريح العقل **و** **ج** كمنه من وجودها ان منع كون معنى الاجاب وجود المعلوم في  
وار عليه اذ لم يدع ذلك بل قال معنى الاجاب وجود المعلوم بالعلم ومرجع ذلك  
الى صدور عنها **واما** لان ان كلام المور وفي بقاء المعلوم بعد انتفاء علة بل كلامه  
في وجود المعلوم بطله مؤثرا قبل وجوده كما يدل عليه قوله لوان ان يكون حاله بقاءه  
معللا بكونه موجبا قبل ذلك ويلزم من ذلك تأثير الشيء فيما يوجد بعد انتفاءه  
لا فيما يوجد حال وجوده وعدمه معا كما صرح فلا يرد عليه الا بما دلت على ذلك  
وهو اختيار انصاف العلم بالموتية حال وجوده ومنها ان دعوى البدلية ليس و  
المسئلة وعين النزاع كما صرح **و** ذلك لان النزاع في جوان وجود المعلوم بطله سابقه  
عليه وقد قسمه الى قسمين وادعى البدلية في القسم الثاني فكيف يكون دعوى  
البدلية هي اول المسئلة وعين النزاع **واما** ان قوله ان تأثيره انما هو بالذات في نفس  
الوجود والوصف فلا كراه الى سبب هدي في حيز المنع اذ لا مانع مما بين ذلك وبين  
كون سبب الانزاع هديا لا بد نفع ذلك من دليل **قوله** معنى انما قيدنا آه قبل اشار  
بمعنى التفسير الى انه ليس متزعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقى الى المؤثر  
لا دخل له في هذا الحكم اصلا فان السداد القدم الممكن الى المؤثر هو الذي يستند  
الى ذلك الاصل والسداد بالموجب لا مر آف وعلى هذا فنقول ولا يمكن استناده الى  
التحار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط **قوله** ولا يمكن استناده الى الحار  
قال بعض الفضلاء انفق الكل على ان القدم لا يستند الى الحار محض بما ذكره في الشرع  
ثم ان الحكماء منهم استندوا الى الصانع مع اعتقادهم بان العالم قدم والصانع متأخر  
فتبين اننا قد بينا كلامهم ودفع بان معنى الافتقار الذي انتفى عليه نفع قدمه



صفة الفعل والترك ولست مع الافيال الذي اشبه الحكماء للباري تعالى بهذا المعنى  
 مستلزما له بل معناه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه ليس ذلك المعنى  
 والاستلزام له اما الاول فلفظا واما الثاني فان مشية الفعل ربما يكون لازمة للمحرر و  
 يستحيل الانكار بينهما كلزوم مشية العالم للباري تعالى عن عديم واقول ان تقدم  
 وان قد قوا بين معنى الاضمار وهو زوال استناد التقدم الى المحرر باحد المعنيين المذكورين  
 لكن الدليل المذكور يدل بعينه على امتناع الاستناد الى المحرر بالمعنى الاخر ايضا لان  
 التقصد الى ايجاد الموجه قصد الى كسب الاجا سواء كان التقصد الى ذلك الاجا  
 ام لا ريثا ولا وهو صفة كون مشية الفعل لازمة لانه يقع كون التقصد قصد الى  
 كسب الاجا ولا يفرق بان التقصد الى ايجاد الموجه قصد الى ايجاد الموجه بهذا الاجا  
 في صورة المشية اللازمة وكون التقصد الى ايجاد الموجه في التقصد كمن صفة الفعل و  
 والترك اذا ابتداء لا يفرق بينهما في ان كلاهما قصد الى كسب الاجا كسب باو  
 الرابح دون المستحق بناء على انه قصد الى ايجاد الموجه بذلك الاجا وفيه بحسب  
 لا لانه ان الدليل المذكور يدل بعينه على امتناع استناد التقدم الى المحرر بالمعنى  
 الاخر لان الخائب بالمعنى الآخر كما لم يلزمه التقصد الى ايجاد الله لم يلزم ان يكون التقدم  
 حاصل معه اذا لم يكن ان حصول التقدم بآراءه وقصده واذا لم يلزم ان يكون التقدم  
 حاصل معه لم يلزم ان يكون قصد الى ايجاد التقصد الى ايجاد كماله ولم يجر اذ يدل فيه  
 فان قلت التقدم حاصل في جميع الازمنة في اي وقت قصد الى ايجاد كماله يكون قصد الى  
 كسب الاجا قلت الخائب الذي لا يلزمه التقصد يستحيل ان يكون حله التقدم والالزام هو  
 التقدم التقدم في نفس الامر كوان زوال التقصد كمن تمنع تقدمه لان ما يست قدمه تمنع  
 عدمه كما بين في موضعه وسببه في المحصل واذا استحال ان يكون الخائب المذكور علة  
 للتقدم وفرص ذلك كماله جان ان يستلزم مما لا آخر وهو ان كان التقدم عن الخائب  
 المذكور فاصل ثم قال قيل انهم قالوا حركة الفكر مع كونها لعل شخصيا ارادة معللة بالعرض  
 وقد يمتد واستند والتقدم الى الخائب بمعنى صفة الفعل والترك لان الخائب راى معلل  
 افعاله بالاعراض اذ لو حفظ ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الاعراض  
 يكون نسبتها الى طريق الفعل والترك على السوية فالعرض مدحج الفعل وكذا تعلق ارادة

١٢٢  
 بالفعل وعدمه مساوي النسبة بالنسبة الى ذات الارادة من حيث هي مع قطع  
 النظر عن العرض والعرض يتبع التعلق فيلزم من ذلك ان يكون الفعل والترك متعينين  
 بالنظر الى صفة حصول العرض من حيث ان عرض وعدم حصوله واقول ان مكان حصول  
 العرض وعدم حصوله من تلك الكيفية بالنظر الى ذات العرض لا يستلزم امكانها بالنظر  
 الى ذات الخائب على معنى عدم امتناعها بالنظر الى الخائب لان ان يكون عدم كون العرض عرضا  
 مستغيا بالنظر الى كون الفعل التام مع هذا العرض واجبا لازما لذات الخائب ان يكون  
 يستحيل كلفه عنها كما استحال كلف الارادة المتطرفة بهذا الفعل لانه كلف العرض فلفظها  
 وكذا ان يثبت الارادة فذلك بمعنى اكمال الميلانية التي هي المستندية يكون فعل الخائب  
 معللا بالعرض وكون تعلقها بالفعل موقفا على العرض لاستدراك كون الارادة بمعنى  
 صفة الفعل والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما قالوا مستل في  
 الباري تعالى وان قد قوا بينهما بان ارادة الله تعالى في العالم علمه بالنظام الاحسن  
 وانما ليست معللة بالعرض وان ارادة الخائف هي اكمال الميلانية اليه بعد للعرض وح  
 يلزم من استناد الحركة التقدم الى ارادة الخائف استناد التقدم الى الخائب بمعنى  
 صفة الفعل والترك في كماله فذلك لعلنا قد وما سببه به من ان ارادة الخائف  
 حركة ارادة معتق ان يكون مهربا من الحركة لا معتق ان يكون بهذه الارادة  
 ارادة بمعنى صفة الفعل والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بناء على  
 انه لا يصفى العرض كماله الا لانه لا عدم اقتضاء العالم له لا يظن ان يكون ما  
 تقتضيه قوامه وتعضد ما ذكره هذا الفاضل ما بينا انقاسه ان الخائب الذي يصح منه  
 كالفعل والترك لا يلزم قصد المراد ومنه ان يكون علة للتقدم قول فانهم قالوا بانقاسا  
 تقدم العلم الى المسبح والمستل بالاسفاله لا يكون الا ذاتا فيه كمال لان الذاتية و  
 وان كانت لازمة للانتقال لكن لا كمال ان يكون المحقق للانتقال معقدا للذاتية  
 لجوان ان يكون مكررا لزوم بينهما الابد يان الخائب بل انما يلزم بالجمعية بينهما كماله  
 اللازم لها ولذلك لا يكون قبل عدم تكثيره لانهم ينفون عنه كمال خواص الاجسام  
 وكيفية شديدا وبذلك فلا يقع مع اكتمال الاسم لانهم ينفون كماله واثبات  
 لو صرحوا بان جسم قد تم متصف كذا اجسام الاجسام كماله انفسه عند انقاسه



كذا نعلم ثم لا بد من عليك ان الضاري انبعاضها الزات لا فانهم ونوا اسم  
 الذات عنها فصار عالم عكسها ان كان له اسم اكبر وينفون عنه فخاصه  
 فلذلك كذا الضاري ولم يكون فيه كذا لان قوله فلا ينع من اكبر الا الاسم منه  
 اذ بعضهم ذهبوا الى انه شيخ اسحق وبعضهم اذ انساب حد فطط فكيف لا  
 يقع عندهم من اكبر الا الاسم وهو **قول** وادعى ان صفاته ليست زائداً في  
 بعد ترتيب مقدمته من ان صفته التي على قسمة احد ما يكون قائما به غيره على موافقة  
 كالكتابة بالسكران زيد والى ما يكون على موافقة ولا يكون ذاتا له كالكتابة  
 بالسكران وان هذا القسم من الصفات لما كانت محولة على موصوفاتها بالموافقة  
 وكانت عيناً ومتممة معها من وجه وان كانت مغايرة لاهل وجه اخذت هذه الكمال كانت  
 الاسماء الى ان تتغير ذلك ومن ثم قبله صي المجل الى ان يان في القضايا الخارجية متغيرا  
 الطرفين في الكان وتغيرت في العلم من اهل ان من ذهب الى ان صفاته ليست  
 زائداً على ذاته المتقدمة هذه صفاته في القسم الثاني ونوع القسم الاول من الصفات  
 هذه كما كانت في العالم مثلاً بان العلم صفة قائمة به كما ان زيد اعين العالم لغيره  
 بان علمه لغيره صفة قائمة به فان علمه تعالى ليس ذاته كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه  
 بذاته نفس ذاته فاحرف ذلك فقل ما فضل يتغير ان يكون صفات غيرة فاهو من  
 القسم الثاني الصفات الذات فان العالم مطلقاً متمم مع ما صدق عليه ويكون الوجود  
 عين الذات في جميع الامايات بناء على ما نقل عن كيميا **قوله** ان المراد بالوجود الوجود  
 وفيه كذا لان لطلان المتغير ممنوع ولا يجوز ان ربه العالم بهر وصفتين صفة  
 متممة معه وهو العالم وصفة قائمة به وهو العلم لغيره وكذا لا يجوز ان الوجود ينع الوجود  
 عين الامايات ومتممة معها بوجه كيف لا وهو محمول عليه موافقة **قوله** وابنت  
 الشبهة من الجي يسمي صفات الصفات والظلال كانه اراد بالامر المحمود وبالظلال  
 اكبر **قوله** اما هذه آية ان ارادوا بسبق اعمدة على الكادس ان اعمدة الزمان اسر  
 موجه قبل وجه الكادس كما هو الظاهر من العباد لم يكن من الدهور بينا ومكان  
 الي بيان وان ارادوا بان قبل الكادس ما تقدم عليه بغيره لا بما مع هذا التقدم المقدم  
 مع المتأخر هو الظاهر من متانهم فانهم وجدوا هذا التقدم وسموا بالتقدم الزمان فانهم

من

بين مستغن عن البيان فان وجوه الباري تكا وعدم الكادس مقدمان عليه بهذا  
 التقدم والظان ان ملزم هذا **قوله** لان التقدم لو قطع لذاته القبلية لا يكون بعد قد  
 اوردان هذا انما يدل على ان اعدام بعض الكادس الذي قبل العناء لا يكون موصوفاً  
 بالذات للقبلة ولا يدل على ان اعدام جميع الكادس كدرك لذات من جعلها ما لا يقبل  
 العناء عندهم كالنفس الناطقة فلا يكون لها اعدام ماضٍ واجيب بان البديهة  
 لا تزق بين عدم وعدم في كونها معروفاً بالذات للقبلة وعدمه فاذا ثبت في  
 بعض عدم كونه معروفاً بالذات للقبلة ثبت في الكل في تلك الموضوعة كلك تلك  
 البديهة **قوله** ولان انما من التقدم فان بعض الفضل التقدم الذي يستعقب الكادس  
 عين التقدم الا انما اذلتنا ولا تعد بين الاعداد الا كدس الوجود فانما كان الوجود  
 واحداً يكون التقدم واحداً وكذا حصول التقدم وهو لا يدل على المغايرة كدس الذات  
 والمغايرة كدس الاعتبار سبب وفيه في زمانين لا بد في الحال اللازم من كونه معروفاً  
 اولاً والذات **قوله** بل الجواب ان ما به الزمان قيل بل كمنق الجواب ان الزمان  
 بمعنى الامتداد وامتد من ثم في الكمال من انما الآن السبيل الذي هو الموجود في الكان  
 بسبب عدم استزاده وارتماده على سبيل التدريج فاجزا في المروضة متعاقبة  
 في ذلك الاسام الذي هو كذا في ذلك كما ان اجزاء الخط المرسوم من القطع الساكنة  
 متعاقبة في الاسام ولا حاجة الى ما ذكر في معنى عدم الاجتماع على انه ما يتطرق اليه  
 انما قسمة بان الزمان الممتد غير موجه خديم في الكان فانه مقدار الحركة بمعنى  
 القطع وهو امر مرسوم في الكمال في وجوده اجزاء فيه ايضا محال لان جزء الزمان لو  
 وجدت في الكان لما كانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ ذلك لا زمنة غير بينة فما  
 يدرك لعلها لو وجدت في الكان كانت مجمعة بل خديم في وجوده الاعراض  
 الغير الفاترة وجوداً مستند لاجتماع اجزائها لا محالة وفيه كذا اذ لو كان يدرك  
 انما موجه في الكان ونذكر ايضا اختلاف نسبة يستقيم ان يقال في رسم في ضالها  
 من مذهب الا در اكبر امر مستند هو الزمان كما اننا نذكر في قطع في الكان ونذكر اختلاف  
 نسبتها الى الابدان في رسم في الكس المستند في خط كمن اوراقا للآن الموجود في الكان  
 واوراها لاختلاف نسبة متان والمستند ظاهراً لا سببه فيه **قوله** لان ما

للقبلة



ذكر وانما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء **آه** قيل فيه نظر لانها انما في الموجودات  
 الخارجية بالوصف لا بد من علة كذلك انما في الامور الاعتبارية بالوصف  
 الواقعة في العقل تقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكر  
 ان كان فرضا كادبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا لتوافق فلا بد لانها في من علة  
 قطعا سواء كانت موجبة او لا فان كانت العلة ذواتا وهي متفردة لما بهت لنم  
 تساويها او مختلفة لازم المحذور الاول والاولى ان يقال سوبانها لتفهم ذلك اذا  
 ما بهت التوسط الذي يسمى بعنق تقدم بعض منها في الارشام على البعض كما ان  
**القطعة** النازلة بعنق تقدم رسم بعض الاجزاء الموضوعة في الخط المرسوم منها على  
 ونحو هذا الكلام **آه** وهو ان كان الحكم المنفصل مقدارا الحكم كذلك الرهان مقدار **وهو**  
 الحكم الذي هو السقف والتمجد ولا يقتضيه سواء امتداد التجدد والامتداد لذاته بعنق سوى  
 ان يحد فرض الاجزاء فيه فملك الاجزاء هي التقدم وانما خذلان كل الامتداد اذ كان امتدادا  
 استمرار السقف في فرع بعض ذلك السقف ولا يمنع للتقدم والناظر الاجزاء ان من الجسم  
 ذلك الامتداد ووجدان مروضات فيه والكلام في ان لم اخفى هذا الجرح من المتقار  
**هذا الجرح** او اكد بالتقدم كاللحام في ان لم اخفى هذا الجرح من المقدار بهذا الكد وهذا  
 اكد بهذا الوضع ولا شبهة في ان هذه الجرح لا يحصل بدون ذلك فاصل السؤال ان  
 لم كان هذا هذا وهذا كسقي ما تسعهم فتكون في الجواب تصور عدم الاستمرار  
 الذي هو صفه الرهان مستلزم تصور التقدم والناظر لا جازية الموضوعة وانما ما لم  
 حقيقة بغير عدم الاستمرار بقاؤها الاستمرار كما ذكره وغيره فانما يصير متقدما ومثالا  
 بتصوره ووضعه له على ما في شرحه المعنى للاسارات وقدا فذ من تلاءم على الوجه الذي  
 ذكره الشارح لان لم يجر الجواب على ما هو دأبه في هذا الكتاب وفيه كبر اما اولا  
 فلان ما حكاه به من انما في الامور الاعتبارية بالوصف الواقعة لا بد من علة غير  
 مسلم اذ الامور الاعتبارية ليست في نفس الامر فلا يكون اتعافا لها معانها واقعة  
 فيها ايضا وما لا يكون في نفس الامر لا يحتاج الى علة ولا في تقدير اجابته الى علة فلما علم  
 في حلة بقوله سواء كانت موجبة او لا جاز ان يكون علة معدومة وجاز ان لا يكون  
 مختلفة لما بهت ولا متفردة فان كل واحد منهما في الخارج للماهية والمعدوم للماهية لا فلا يلزم شي

عدم

من المحذورين وامانها فلا جد بعد الا فاض ثا في كلامه الفوق في لا يخرج ان ارا د  
 ان القبلي والبعدي به اجراء الامتداد والغير النظار الذي هو الرهان فذلك غير مسلم  
 فان التقوم انتقائيا بينهما من الاعراض العارضة له وان اراد انها عارضان له فطلب  
 سبب خروضا باق على ما كان اذ لا محالة يكون بعض ذلك الامتداد مروضا  
 للقبلي وبعض اخر مروض للبعدي فلا سبيل ان يبقى لم صار مروض للقبلي  
 وذلك للبعدي وليس هذا بمنتهى قولك لم هذا هذا وانما يكون كذلك لو كان هذا في  
 كلام العالم اشارة الى القبلي او الى مروض القبلي ومن البين ان ليس كذلك  
 لظهور اشارة الى جزاء مروض القبلي **قوله** وهذا الوجه في غاية السقوط  
**آه** قيل فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجبا لشيء خارج كان من الامور التي تقتضي  
 الاتصاف بالثبوت الموصوف بالارزاق كوجوب الوجوه وبغيره فبين  
 الاستدلال **قوله** كذا لان من البين ان كثيرا من **الممكنات** معدوم في الكارز فلم  
 يكن الامكان **مع** هذا البين **قوله** من يزعم ان الامكان كذلك قالوا ان كان اختياريا  
 لكنه لا يوصف به التمدوم باكتنه في ان الامكان الحادث راجع الى امكان اتصاف  
 الامكان واقترانه به فهو باكتنه وصف للواقع الوجود في محل الامكان باكتنه لا بد  
 ان يكون موجودا فان كانت لما بهت بنفها محلا اكتنه امتنع حدوثه كما في الجرحات  
 ذاتا وفعلا وهذا هو اذا امتنع التبدل في الذات وكان التبدل متحصرا في انتقال  
 الموصوف من وصف الى وصف سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهر او بهاد في  
 بعض قدامهم هذا الحكم فكل **قوله** لان من البين ان كثيرا من **الممكنات**  
 معدوم في الكارز فلم يكن الامكان **مع** هذا البين ولم يجوز عاقل انه منتهى ذلك  
 لم بغيره الشارح كخلاف استقاء الامكان في الكارز لانه يحتاج الى بيان ومن  
 الجب ان لا يكون استند واقعا على دليل انتقائي ويكون ذاتها الى وجود حكم  
 الشارح بان صرحه دليله مبني على ذلك **قوله** وثانها ان المراد امكان الاستعداد  
 قيل ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجبة  
 في الكارز متعارف بالارتباط للامكان الذاتية اذ في بظاها جازات التمداد ثم بنوا  
 هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا وندخلة التصادفان وهو كسبته

واقعا على دليل آخر







بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
الأنبياء والمرسلين

النس في تعلقات الارادات هذا واعلم ان الارادة لا يكون في جميع احوالها وبين  
على الآفة وهو بطلان وادعاء وتلقا وتلك العلة دخل ما في التخصيص قطعا **قوله**  
واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اقول من الممكن ان يكون من جملة اسباب  
وجود الممكن لعدم عدم حادث فلما وجد هذا الحادث بطلت علة وبطلانها منعدم  
الممكن لعدم لا محالة لا بد من ذلك من دليل هذا ما اورده في حواشيها القديمة  
وزاد صاحب الفيل عليه بعد تفسير العبارة قوله وذلك لعدم ان يكون فاعلا محارث  
المانع عنه بل يكون فاعلا قدما اذ لا يلزم استحالة هذا الحادث بكونه مستلزما  
لوجود ذلك لعدم من حيث انه معلول ولعدم من حيث انه مانع عنه وفيه كنه  
اذا لا يلزم ان يكون فاعلا قدما اذ ان يكون فاعلا هذا الحادث حادثا اخر غير ان  
هذه الذبابة مستغنى لتصور ان الشيء يمنع ان يكون فاعلا للمانع عنه وجود **قوله**  
ما به كجواب عن السؤال عما بعد اعلم ان ما هو جواب عن السؤال بما هو يمنع ان يكون  
واجب لوجود بالذات اذ لا بد ان يكون موجودا **بجواب** المذكور عليه بناء على ان  
العقل اذا اختاره بذاته ولم يعتبر معه غيره كجوابه عن الوجود لان الوجود لا يصلح  
ان يكون نفس الجواب ولا داخل فيه لا مرغ او ايل الكتاب من زيادة الوجود  
ثانما هي است فكون فاعلا وكل ما كان كذلك لا يكون فاعلا بذاته واجب  
الوجود واذا وجد كان ذلك لعله لا محال وما هو واجب الوجود بالذات فهو  
ما هو بذاته واجب كما حققناه فلا يكون للواجب ما به هذا المعنى ومن ثم سبب  
مفقون كل ذي ما جبه معلول قبل ما مر في اواخر الكتاب انما يدل على زيادة  
الوجود المطلق ولا يلزم منه ان يكون كل ما هو جوابا هو محال الى علة في وجوده  
اكاس فان الوجود الكاس عين الواجب والوجود المطلق زائد عليه وفيه كنه  
اذ قد سبق ان الوجود بدلي وان الواجب بالذات لا كانه في هذا المعنى  
اي علة فلي اصاب ما هو في هذا المعنى ايا لم يكن واجبا بالذات وليست  
الوجودي منها ان الوجود لو كان له مني آفة كان جوابا ما هو مما جابه في الوجود  
كالا **قوله** اي الحاصل في القوة العاقلة اذ لا ولن تشمل الحاضر بذاته عند العقل  
كما في العلم المعروف بكذا فالتا في وكان غرضه من التفسير هذا التخصيص ليرتب

الاحتياط

بالشهور

فصل في معرفة راعى من الجاهل  
في القوة العاقلة

عليه ان لا يكون الا كليا فان الحقول الحاضرة بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس  
بذاته وانما هو ان المعنى لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان المعنى لا يعتبر في الوجود  
كلا فالكثرة وفيه كنه اذ ليس هذا نوعا للما هو في اختصاص المعنى لا يعتبر بل  
كل من احكامه وتوهمنا في المعنى ما به كجواب عن السؤال بما هو فان صلح الحاضر في الكثرة  
لان منع جوابا عن السؤال بما هو لم يعد في ان المعنى لا يكون الا كليا وان لم يصلح الجزاء  
الذكر كذا كنه صدق **قوله** اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا قال بعض  
الفضلاء هذا من غير ان لا يتم صور الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان ارتسام  
الحاويات فيها مستلزم انشائها وان الجزئيات المجردة لا تليق الا بالادراك  
كخصوصياتها بل على الانطباع بل تعلم على انطباعاتها كعلمها كعلمه وبصره عليه انما تعلم  
بالفرد وانما قد تدرك كليا ليست جسامية كجزيات الامور العامة **بجواب** فانها  
لا تدرك الا بالعقل وصورها لا برسم الا في القوة العاقلة وما قيل من ان الصور  
العقلية كليات ليس معناه الا ان الصور المستخرجة من الجزئيات الجسمية انما هي كليات  
في العقل كليات لا مستخرج حصول صورها الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها بخلاف  
حصول صور الجزئيات المجردة كما ذكرنا وفيه كنه اذ لا امر العام قد يتخصص  
عندنا بالافاضة اذ لا الجزئيات الكثرية كوجود رتب في هذا الآن مثلا والافاضة اذ لا  
الجزئية لا موجب الجزئية وبالحكم لا ان سببا من الجزوات معلوم لنا بوجه جزئي وعدم  
ادراك للجزء والجزئية الكثرية على وجه يكون تصور مانعا عن فرض الشك فيه وجهها  
لاضاهية فيه والعقد ورغبتنا في ادراكها بغير مسوعة بل تيقن ما ادعى العزوة فيه  
**او** بان يكون ضروريا **قوله** حقيقة كل شيء مفاتيح ما يدعى لها من الانبساط  
فان قلت مفاتيح الشيء العوارض ظاهره فانه فاعلا في افادتها والاستدلال  
او التبيين بغيرها قلت انما يكون المفاتيح ظاهره اذا اريد بالعوارض مبادي المحو لا  
سلك الوجود والوجود والامكان ونظائرها اما اذا اريد بالمحو لا العارضة  
لما هو وجود والواحد والممكن فاكادنا من المفاتيح ظاهره لا محالة بالحوارطة ومتممة  
مع في سائر الامور ومقابله بوجه اخر كمنع البيان او تبينه وانما ادب العوارض  
هنا هي المحولات كما يشهد قوله والا لا صدق على ما بنا فيها **قوله** اي على



ما ينافي تلك العوارض قبل هذا البيان لا يجري في الحواجز الماهية فانه لا يصدق  
 على ما ليس بنوع والاولى لا يصدق عليه التبيين على ان النسبة في ذاتها ليست الا نسبة  
 فقط فاندما معاير لا كسب العقل واجاب عن ذلك بعض المتفلسفة بان الدليل  
 المذكور استدلال على بعض المدعى وطلب ما يرد بان المدعى به لا في  
 صورة الاستدلال تبيينه وربما يبينه على المدعى بالدليل الدال على ثبوت بعضه وقال  
 ايضا على ذلك ان قول من العوارض ونفسها لا ينافي انما هي بالماضي  
 اذ غايته ان يصف الشيء بما يتقابل او بمقابل جزئه ولا استحالته فيه فان الوجود  
 مقابل لعدم مع انه منصف به وفيه كمال لان هذا النوع انما يتوجه على ان العوارض  
 مباو في المحولات واما اذا اراد بها المحولات كما حققناه فلا وروى لكان لا كنه **قوله**  
 فلو كانت الوجود نفس حقيقة الانسان لودا خلا فهاذا قبل لما لم يبق له  
 الانسان الكثير ايضا له وصدق فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوجود بل على زيادة  
 الوجود المتخالف لتلك الكثرة ويندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير انسان  
 وليس من حيث انه كثير واحد يعني ان جسيم الكثرة متافيه بجسيم الوجود وغير متافيه  
 كحقيقة الانسان فلا يكون الوجود عين الانسان ولا جزءا منه **قوله** كمالا ولا  
 فلان السؤال لا يخلو بتوجه لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة متافيه ما يوصف  
 ما به وهدم دلالة على زيادة ما ليس متافيا له ليس محذور اذ لا يعلم ان مطلق  
 الوجود ليس متافيا للكثرة فاي محذور في عدم دلالة هذا الدليل على افادته في تبو  
 السؤال واما ثانيا فلا بد ان يرد ان هذا الدليل لا يدل على زيادة مطلق الوجود كما قال  
 ويندفع بان يقال كذا والمجاور من هذه العبارة ان الابد المذكور على هذا الدليل  
 منذ فتح بالحق لانه كور لكن الحق لانه كور دليل اخر براسه غير متعلق بالدليل  
 المذكور فكيف يندفع به فخل هذا الدليل **قوله** ويكون الماهية مع كل عارض اعلم  
 ان الماهية كالانسان من حيث هو انسان اي من غير ان يكون معه ما يزيد عليه  
 لا يكون الا انسانا ثم بانضمام امر اخر اليه يصير اسورا وابعث او واحدا وكثيرا اليه  
 ذلك ويلزم من ذلك انه اذا قيل عنه بطريق التقييد صدق في الجواب  
 سلب كل منها قبل ايجبه لا بعدا بيان ذلك ان ايجبه الى كماله ما فيها تدل على

ان مدخولا ما هو في نفسه بلا فصيحة اخرى فتح الانسان من حيث هو الانسان  
 في نفسه غير ما هو في نفسه فارجح حقه والانسان وصدق بلا امر خارج لا صدق عليه  
 اثبات اكاره ولا سلبه لانه في هذه المرتبة تنهما للصدق الانسان من حيث هو  
 موجود لا زمام بتحد مفهوم الموهوب مع في نفس الامر وذلك امر زائد على ذاته لا يصير  
 موجبا ولا ان من حيث هو معدوم لانه ما لم يتحد مفهوم المعدوم معه وهو ايضا امر  
 زائد على ذاته لا يصير معدوما فلو هو من حيث هو لا يكون موجبا ولا معدوما  
 فلا صدق السلب بعد ايجبه ولما لم يصدق ان من حيث هو موجود صدق تقييده  
 ايج ليس من حيث هو موجود او عالم يصدق ان من حيث هو معدوم صدق  
 تقييده ايج ليس من حيث هو معدوم ما فيصدق السلب قبل ايجبه قال الشيخ في المقالة  
 الخامسة من الهيات الشفا فان سأل سائل وقال اسم يجيئون ونقولون انما  
 ليست كذا وكذا غير كوزا انسانا يما في انسانه فتقوله انما لا يجيب بانما من حيث  
 هي انسانا يما ليست كذا بل تجب انما ليست من حيث هي انسانا كذا وقد علم الفرق  
 بينهما في المنطق **قوله** قبل ذلك وادب لفرق المفهوم في المنطق ان السلب اذا  
 كان بعد ايجبه كانت ايجبه من اجزاء الموضوع واذا كان قبلها كانت من اجزاء المحل  
 والكار الى ان لا يكون من اجزاء الموضوع فتقوله في منطق الشفا ان قولنا من  
 حيث كذا ومن جهة كذا من اجزاء المحل ولو كان هذا الاخبار ليس جزءا من المحل  
 بل جزءا من الموضوع للزم منه مح فانما كنا نقول ان يكون من جهة ما هو حيوان ناطق  
 وليس فلو كان من جهة ما هو حيوان ناطق للزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولو  
 كان الحيوان من جهة ما هو حيوان ليس ناطق للزم ان لا يكون احد من الحيوانا  
 ناطقا لان الشيء الذي يقال على الشيء من حيث هو ومن حيث هو جهة جزءا من  
 المحل لم يكن كذا ان الحيوان من جهة ما هو حيوان ليس ناطق بل ان كان  
 ان الحيوان ليس من جهة ما هو حيوان ناطق بل قد يكون وقد لا يكون وقال قبل  
 ذلك بن الواحدة صفة لغوية الى النسبة ومع تلك الصفة واحدة وكذلك في النسبة  
 مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلية فلو كانت بغيرها لا يطابق حداء  
 اشياء كثيرة تكون خاصة ولا انما ما هو في كواص واعراضها ما يكون خاصة فاما



فالوصية في نفسها فدية فقط فان سلبها عن الوصية لم يرد في التقييد بل الوصية  
 ام ليس آلم يكن الجواب السلب اي في كان هذا كلامه وما يرد لما قدرناه ظاهرا  
 فان قلت اقام يكن اما جهة من صف شي موجود ولا معد ومثلا يلزم ارتفاع التقييد  
 وجوده قلت انك قد عرفت الوجود والعدم في نفس الامر ارتفاع التقييد لا في غيرها كسب  
 اقتضاها من جهة فدية كما ان اجتماعها في نفس الامر اجتماع التقييد لا اجتماعها كسب  
 اقتضاها من جهة فدية وذلك لان العقل ان يعبر به في اجتماعها ويعددها وان كان معد  
 ما يكون موجودا ومعد وما يكون في الوجود والعدم وان يعبر به في ارتفاعها ويعددها  
 وصفا ونقول ما لا يكون موجودا ولا معد وما يرفع هذا الوجود والعدم وما كان فيه من  
 هذا البطلان فانه لا اجتماعا جهة من جميع الامور كارجة عنها فبقيت هذه المبررة ان يكون  
 لا موجود ولا معد **قوله** لان هذه الصيغة قد يكون للجواب العدوي لا بد من  
 عليك ان ذلك لا يوجب ان لا يستعمل الصيغة المذكورة في السلب غاية الامر ان  
 تنصب قريته على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكرناه **قوله** فلا يستحق الجواب اي لا  
 يستحق الجواب باختيار احد شي الرد يد فكون اللام اشار الى الجواب باختيار  
 شي الرد يد المذكور في الشرح وليس المراد انه لا يستحق الجواب اصلا كما قد تم  
 وقيل لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع  
 المتخ عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب ان في مقتضاه واذا اجيب  
 بسلب شي الرد يد لا يكون باكتفاء جوابا عن هذا السؤال في ذلك وهو انما لا  
 ان هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين وانما يكون كذلك لو  
 كان السؤال بام والهمزة كما قرب النجاة سلمنا ذلك لكن لان فساد هذا الوضع  
 لجوان ان يكون المتخاطب معتقد الثبوت احد الامرين ويكون طالبا للتعيين كما في قولهم  
 ارجل في الدار ام ارجل ومن البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب والا  
 لما كان السائل بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يرد بذلك احد **قوله** فلو والتمس  
 حال اما جهة قيل لكن ان يعطى نفسا للجهة ولا يلزم تسليم الشيء الي نفسه واليه غيره لانه  
 الانسان مثلا وان كان معتبرا من جهة هو الا ان العقل ينظر من غير النظر الي هذا  
 الاجزاء ونسبها الى المعبر بها الاخبار والمعتبر بالشيء الا في وجهه فالتقسيم هو طبيعة

اقتضاها

لان لا يرد على الخط بدل  
 يتبين على وجه الوضع  
 المتخ عليه كذا السؤال

الانسان والعلم مفهوم الانسان المعبر على هذا الشيء ولا يمكن ان الانسان اعم من  
 الانسان المعبر على هذا الشيء من هذا الشيء المفهوم وان كان هو بعينه هذا المفهوم  
 نظير ذلك ان قسم الانسان الى الانسان الكلي والجزئية صحيحة مع ان الانسان الذي  
 هو اعم من كل غا لواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجبول صحيحة مع  
 ان المقسم وهو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمه الى  
 نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة  
 الانسان الى نفسها وفيه كبح اذا الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد  
 وهو طبيعة الانسان بعينه سواء نظر العقل اليه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل  
 الى المفهوم لا يغير عما كان كيف تكلف عقول ولو كان طبيعة الانسان اعم من  
 الانسان ملاقيه بعد في فذلك بعين الانسان ليس انسانا بلا قيد بالفضل لان مرجع  
 العموم المطلق الى وجهه كله وادبه وسالبه جزئه فاعلم كما حقق في موضعه ومن البين  
 ان لسرا بصادق وما اورد في ليس نظير هذا الانسان اعم من الانسان الكلي  
 والجزئية ومن الانسان المعلوم والمجبول في نفس الامر وطبيعة الانسان ليس اعم  
 من الانسان ملاقيه وهو **قوله** لعل فذلك خبطا من القول حاشاه عن ذلك  
 اذا نظر ان لسرا هناك اصطلاحا فان كان هذا الاختيار است التمهيد واحد  
 معتبر في اجزاء اما جهة وغيره فاما جهة بشرط لا شيء او شي اما جهة كما خوفه وحدها كيت  
 يكون كل ما يتقارنا زائدا عليها ولا يعجز عنها على المجموع كما يدل عليه كلام المعنى وما نقله  
 الشارح عن ابن سينا ايضا انسان الى اما جهة من حيث انها جزئية فان لها جهة  
 بالاجزاء كما ذكرنا في هذا ما على اما جهة ايا خوفه بعوارضها ونسبها الى الانسان البسيط  
 الى المركب كما فعل الشيخ في الشفاء ثم قال فليكون ما هو ذا بعوارضه سوا في الطبيعة  
 والما خوفه ان سوا الطبيعة التي تقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي فتقدم  
 البسيط على المركب فاما جهة لهذا الاجزاء جزءا لا يتجزأ ان ما يتقارنا غير زائدا عليها  
 الا بربان اكيوان ان يكون جزءا للمجموع انما طوي حث يكون انما طوي زائدا عليها  
 مستغنا اليه وكفيل من اجتماعها امرناست وامرناست حيث ان طوي ان في كسب  
 وجوده في الخارج فليس بجزءا قطعيا وانما جهة بشرط لا يتق لا وجودها في الاجزاء

فهم



اذ كل ما يوجد فيه يكون بعينه ما يتاثر به في الذهن غير زائد عليه لم يكن كالمثل والحق والماثل  
 المتماثلين للشيء في الذهن وما يشبه في الخارج واعا حجة بشرطية وهي اما حجة في قوله  
 كيف يكون ما يتاثر به زائدا عليها قد يكون نوعا فان الحيوان الذي هو عين الانسان  
 انسان لكن ليس اما حجة بشرطية اي في المكان فتعادل بعض اما حجة في كمالها حجة  
 بشرطية بعض الاسباب وسواها الفصل واما اذا ما حجة في لا يتاثر بها في اصلا وهي التي سماها  
 السارح بالحق الاول فلا تظهر لا حجة في الخارج قيل قد صرح الشيخ بان وجودها حجة في  
 عدم تلك اما حجة في الخارج بعد فرضها وسببها في نسبة البسيط الى المركب كما نقله فيكون  
 موجود في الخارج وفيه كمال اذ لا يلزم من كون اما حجة بشرطية لا في جزاها اما حجة في  
 بالحوار من ان يكون هذا في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليل العقلي كيف لا  
 وقد اريد بالحوار من المحولات كما بناه وهي في الخارج ليست اجزاء لا قيله بل في توجيه  
 كلام النفس بما توقف على فهمه مودة في ان تجريده اما حجة في كلف بالقياس الى  
 الامور فمنها حجة تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما حجة بالقياس الى جميع  
 الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اجترحت محصلة كيف لا نقل محتلا  
 آخر اصلا في الهوية العينية فتعد بهذا الاعتبار شرطية في الخارج اذ كل موجود لا بد  
 له من معين خاص فتعد محصل زائد على اما حجة المعبرة بهذا الاعتبار وانما اجترحت محصلة  
 بالقياس الى شيء معين او اسباب معينة كما حكم اذا اخذ بشرط ان لا بد في قوله النفس  
 ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالحوار من يكون هو ما هو ذا بشرط لا بالنسبة الى تلك العوارض  
 فهو موجود وحده لنفسه وبعد فهمه فيقول الذي في المعنى وجوده سواء اما حجة بشرطية  
 لا في المطلق وهو لا يتاثر في ما يشبه الشيخ من وجود اما حجة بشرطية لا في الجملة فان قلت  
 المعبر في اما حجة في جميع ما عدل او حجة في بعضه وعلى الاول لا يكون موجودا  
 اصلا كما ذكر فلا يعجز كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودا في الجملة فلا يعجز كلام  
 النفس قلت المعبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه وكل ما اجترحه مجردا بالنسبة  
 الى شيء فتعد مادة بالنسبة الى ذلك الشيء ان النوع لو اجترحت محصلا بالنسبة الى الشخص  
 ان كماله لو انتم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار  
 وغير محمول على المحسوس والمحسوس حكم بانقضاء المادة اريد بها حجة في التجريد

عن جميع ما عداه وان كان لا اعتبارا لمادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة  
 بين اما ان بكل قوله محذوف عنها ما عداه على النعيم وعلى لا فاستد في قوله  
 لا يوجد الا في الاذنان ولا فخلل في ذلك من حيث عدم تعرضه للاختبار التجريدي  
 بالنظر الى بعض جوانب الاحالة الى المتعارضة واما ان يحمل على الاطلاق فيكون  
 الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذنان راجعا الى المجرودة من جميع ما عداه بطريق  
 الاستخدام والاول الظاهر وفيه كمال اما في قوله لولا فخلل لولا بشرط الكلمة في اما حجة  
 وكذا ان يكون جزء فلا يعجز ما ادعاه من ان كل موجود لا بد له من معين خاص  
 وهو محصل زائد على اما حجة لاحتمال ان يكون بعض اما حجة في محصلة حجة في نفسها  
 من غير ان يكون لا محصل زائد عليها وان استلزم الكلمة للاستيناف في قوله اذا اجترحت  
 اما حجة محصلة كيف لا نقل كصلا اخر اصلا في الهوية العينية ضرورة ان الكل في ذاته  
 لتحصيل آخر في توجيهه هو في واما في بيان قوله فكل ما اجترحه مجردا بالنسبة  
 الى شيء فتعد مادة بالنسبة الى ذلك الشيء لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة اذ  
 اجترحت مجرد عن ما ورتا كانت مادة لها ورتا وكذا الخاصة بالقياس الى الجنس  
 ولم يقل بذلك احد في التناهي بين كلام الشيخ وكلام النفس انما يكون لو ارا والشيخ  
 باجزاء الجبر الكارخي كما حسب هذا الفاعل اما اذا ارا وجزاء التحليل العقلي كما حملنا  
 كلامه عليه في توجيه كلامهما ولا يخفى الى شيء من التعسفات التي التزمها في توجيه  
 الكلام كما لا يخفى **قوله** لا خلاف في وجودها ذهنا وخارجا في كمالها اما حجة  
 بشرطية لا في المعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان اما حجة في وجوده فيه  
 عين العرضيات المحمودة عليه محلا خارجيا ومن ثم قيل صحة الحمل في النفس بما  
 الكارخيية تعني تغاير الطرفين ذهنا واما واما خارجا فكيف يكون العرضي زائدا  
 عليه هناك وقد حصل منها امر ثالث في فان قلت لا شك انه كماله كالجوان  
 موجود في الخارج وان كانت زائدا على الفصل عليه والتكريب سببا يكون في ان  
 فلم لا يكتفي في وجوده في الخارج في هذا التدرج قلت اما حجة في المحصورة  
 بالحوار في الخارج قد يتصور ويجوز دعوى في الذهن كما قرع فلو التزم في وجود  
 المعنى الثاني في الخارج على التدرج كونه لا يكتفي في وجوده في الاول فيه على هذا التدرج

فكره



لاستقلالها في ذلك فيلزم ان يكون المعنى الاول موجودا في الخارج ايضا قبل فساد  
بها من لغز وجوه اما جهة بشرط لا شيء انما لف ما نقله عن الشيخ انما واما صرح به  
وبشره من انما جهة بهذا المعنى من انما قد واما قد موجودا وفيه كذا لا يتغير وجوه  
اما جهة بشرط لا شيء في الخارج ولا يلزم من ذلك في الخارج انما نقلها عن الشيخ لان  
الجزئية انهم من اجزائه في الخارج ولا يلزم من ذلك في الخارج انما نقلها عن الشيخ لان  
ذلك وهو ما صرح به القدم من ان اما جهة بهذا المعنى ما قد فانهم صرحوا ايضا بانها قد  
واجب من محذوران بالذات محذوران بالاشارة فان اجتناب ليس من الاجزاء الخارجية  
طالما لم يكونا اما قد ايضا كذا كذا وسبب في مقتضى ذلك ثم قيل كلامه بهذا المعنى عا  
اركتل في وجه من ان معنى الكل مطلقا هو الاكاد اكتفى في الوجوه وهو غير لازم فان  
وجوه الوصف كالاسود متاخر بالذات عن وجوه موصوفه كالثوب بل قد يتاخر زمانا  
ايضا كيف يتقدم بينهما الا انما اكتفى كسب الوجوه وايضا جعل الاسود غير جعل  
الثوب اذ جعل الاسود موقوف على جعل الثوب كيف يتحدان في الوجوه  
وفي كذا اذ لم يكن المحمول متحدا مع الموصوفه لم يقع ان هذا اذ كان بالضرورة في  
ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين في زمان بل قد يكون الموصوفه متحدا مع امر ثم لا يقع  
مع صفة ان هذا الامر وبتحصيله من حيث انه موصوفه كذا في فانه يبين ان وجه البصر في  
الاقوات واذا صار شاملا لم يبق من حيث انه صبي وبتحصيله من حيث انه زبد وقد لا يكون  
متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه كما ان زيدا يصير شبيبا بعد ما لم يكن والثوب  
شبيبا بعد ما لم يكن والاشارة لا بناء في شبيبا من انما لا يشبهه شي من له اذ فيهم  
ان معنى اما جهة التركيبية الدالة على الكل امر واحد سواء كان المحمول ذاتيا للموصوفه او  
حقيقيا له ولذا كذا في القدم نظرم عن خصوصية المواد وبعدها عن الموصوفه والمحمول  
بحسب واختلافها في معنى ب هو كما كان في ما قالوا في من العبارات الدالة على  
الكل لا يجازي به هذا اذ لا خلاف في انما كان منهم من قولك الانسان ناطق انما في  
كذلك منهم من قولك الانسان ضاحك ولا كلف معنى اما جهة التركيبية بها باضلا  
المحمول بالذات والوصفية وما صرح به القائل من ان بين الثوب والاسود مثلا  
انما مجازي من حيث الحمل فقد خربت فسادا **قوله** وفيه كذا لان ارادة

قال بعض الفضلاء مجيبا عن هذا المراد بالواجب الخارجية ما يستدعي كونه معروضا  
موجودا خارجيا سواء كان خروفا لا يجب الوجود والكارهي كالموجود في الوجود  
الذي لا لوجود الكارهي العارضي للوجود والكارهي خذ كونه موجودا في الوجود كقول  
قائلا بما سب هذا الوجود دون الوجود والكارهي واراد بالواجب الذي يشبهه فلا بد  
ذلك او تقع له ارادة بالكارهي ما يكون الكارهي ظاهرا لنفسه كالوجود في الكارهي او لغيره  
كالباقي من والي وبذلك ما لا يكون كذا كذا **قوله** قيل العدم في الكارهي عارضي فارجو  
بهذا المعنى فلا يصح انكم بان الجرح معد ومنه في الكارهي قلنا هذا السؤال لا يقتضي كذا  
بل يترتب تقييد ان يراد بالعوارض مطلق العوارض واكتفى ان صدق السالبة  
لا يتوقف على وجوه الموصوفه بل يصدق على عدمه فيصدق انكم بان الجرح معد  
باعتقاده التجرد بسبب عدم العدم للماهية كذا في الوجود والكارهي وبشره من الامور  
التي تبه الى يكون انكم بانها باصا وقد استندت لوجود الموصوفه وفيه كذا  
قد مر غير من ان كون الكارهي ظاهرا لنفسه دون وجوه الكلام قال عن التحصيل  
في ان المتبادر من العوارض الخارجية غير هذين المعنيين **قوله** الا بانه يمكن  
انكم بان الجرح قيل فيه كذا اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان الجرح مثلا  
ووجوه في ذلك من فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب التقيدي  
متصور وموجود في ذاته من وايضا هو مخلوط بالجزء والجزء في ان هل يوجد في  
الذات الانسان مثلا كذا لا يكون مخلوطا وان انكم بان الجرح لا يستلزم تصور  
الانسان كذا لا يكون معاملة كذا في هذا الكمال لوجوده مع الجرح وقد  
الابن كذا بان قلنا انكم عنده على اللفظ ما صدق عليه المفهوم ايضا موصوفه  
في ذاته من هذا الوجه قلنا لسنا نزاع الا في وجوه الجرح من حيث التجرد والافرا  
وان سلم وجوهنا فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اجتنابها مع  
وصف التجرد وانكم الصادق في انما هو باشتراط الوجود في ذاته من كذا في  
المحمول المطلق فان افرا في هذه موجود في ذاته من حيث معلومها بوصف  
المحمول وانكم الصادق في انما هو كذا كذا انما هو مقتضى المحولية في اقتناع انكم  
لان مقتضى المصطفية بذكر الوصف وهو صحة انكم وان اراد ان الجرح موجود



لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التعليل فان اما به من حيث الخط موجوده  
بالانفاس وفيه كنه كنه من وجوه منها ان قوله ليس الفذاع في تصور مفهوم الانسان  
المجرد غير مسلم اذ خضعهم معا ان للعقل ان يعتبر اما به في نفسا مجردة عن جميع خواصها  
ويستويون بذلك بعض مطالبهم ومنها ان عروضا بعض العوارض لا يوجب والامكان  
كسب الاجتناب العقل لا في نفس الامر كما سبق كتبه واما ان اما به في مجردة عن جميع  
عوارضها موجوده في الذهن في نفس الامر مع ظهوره في مطابيق الواقع لا يظفر للاختاره  
فان من ومنها ان اما به في هذا المرتبه كما انها مجردة عن العوارض كذا كذا مجردة عن التجرد  
الذي هو سلب العوارض وكذا كذا مجردة عن سلب سلبا وبأجله هي مجردة عن  
كل سائر من وجوهها كان او عديميا كما سبق الاتفاق في كذا كذا في كذا كذا وكذا كذا  
ان لا من وجوه في الذهن قبله هذا جواب عن الاعتراض بعد رواج اب الاول  
وكذا ان مجردة عن كسب نفس الامر موجوده في الذهن ان لا ان فرضه فلا يصدق كل ما  
يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر والمجرد في نفس الامر يمكن فرضه لوجود فيه  
وتكفي المقام اذا اراد ان اما به في مجردة عن كسب نفس الامر في ان وصف التجرد  
لا يكون لها كسب نفس الامر كسب يوجد في الوصف العقل بان يوصف له العقل هذا الوصف  
فذلك مما لا ريب فيه وان اراد ان يوجد في الوصف العقل في هو مجرد كسب نفس  
الامر كيف يكون الحكم عليه بالتجرب الى صا دكا بذلك فذلك مما لا شك فيه  
وان اراد ان يوجد في الوصف في هو مجرد كسب هذا الاختار فاجاب عنه ما توهمنا  
اليه من ان الفرق ان يوجد في فرض الذهن في هو مجرد في ذلك الاختار ولا يوجد  
في الكارز في هو مجرد باختار بله باختار فرض الذهن الذي هو غيره فذره وجوه  
لا يتصور بعد تحصيلها اكلا ف بين العقلاء واكلا صل من جميع ان ظف الاضاف  
بالتجرب عن العوارض مطلقا لسر نفس الامر بله اعتبار العقل فقط واما ظف الوجود  
فيمكن ان يكون هو الكارز والذهن واختار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض كسب اعتبار  
العقل ويوجد في في ما هو مجرد عنها كسب الواقع مطلقا وفيه كذا كذا في كذا كذا  
ان العقل اذا تصور اما به وحده بلا ضمنية اخرى كذا كذا في هذا المرتبه مجردة عن جميع  
عوارضها في لو امكن ان يوجد وحده كانت مجردة عن جميع العوارض في ذلك كان

ولم يرد وان العقل يفرض له وصف التجرد ولا ان يوجد في جميع كسب اعتبار التجرب  
فيه في الكارز او في الذهن او في الاختار العقل فلا يكون الاختار العقل في لوجود  
التجرب لها كما لا يكون الكارز ولا الذهن ظف فذلك كسب نظره فذلك ان العقل كذا كذا في  
مرتبه التاثير مع ما على الال لا ان يوصف له وصف التقدم ولا ان يوجد مع ما في الكارز  
او في الذهن او في الاختار العقل كسب اعتبار التقدم فيه في يكون لوجوده التقدم  
له ظف وتكفي ان العقل كذا كذا في معتق مرتبه التاثير تقدم التاثير على الال كذا كذا لم  
يجز هذا المعتق الى الفعل لم يكن التاثير تقدم على الال في نفس الامر ولا يكون تقدمه  
عليه ظف في الواقع وكذا كذا في في ان معتق اما به بلا ضمنية مجردة عن جميع العوارض  
كذا كذا في هذا المعتق الى الفعل لعدم كسب بلا ضمنية لا يكون مجردة عن العوارض في  
نفس الامر ولا يكون مجردة عن ظف اصلا وكذا كان الذهن كذا كذا في التجرد ولا يوجد  
في نفس الامر ما يطابق نسب وجوه الى الذهن وكذا كذا في تقدم التاثير في كذا كذا في التحصيل  
ان التوقي الذي توفى له كلام قال في التحصيل ~~فان بعض الفضلاء~~ ان اراد  
يوجد مجرد في الذهن وجودا في موافقة في نفس الامر في الواقع مطلقا فلا ضمنية  
في بطلان وان اراد بوجوه التجرب كسب الاختار مطلقا ان من ان يكون حواها عن  
ذلك الواقع في نفس الامر ولا فلا ضمنية في صحة الا ان مجردة بهذا المعنى كذا  
موجود في الكارز ايضا مطلقا في لوجود لظف الوجوه الكارز في عنها وابنائ الوجود  
الذي ~~منه~~ كل موجود في الكارز في في كسب اذا نظرا فيه في نفسه مع قطع النظر  
عن غيره كان متعينا في ذاته غير مسلم فان السوي في الوجود في الكارز عدم  
وسا بهما في حد ذاتها متعينا بالصور ان ابره عليها فاذا نظر العقل الى ذاتها وقطع عن  
غيره الذي منه الصور كذا كذا في معتق الصور وهو التعيين مثلا السوي في المعتق  
بالصور التاثيرية تار بالصور والمعتق بالصور اما به ماء بالصور وسى في نفس  
السبب منها ولا تعيين في نفسها بانها ما ذا قبله ان وان تلك الصور  
اسباب لشخصها فتد لا يتا في ان يكون في حد ذاتها متعينة كما في سايه الاشياء  
الذي تشخصها معلول وان اراد ان تلك الصور هي نفس تعينا فهو ما لم يجره كذا كذا  
ولا تشخصها كلامهم ولا بد من ضمنية ذو فطره سلبه وفيه كسب اذا تار ان تلك الصور



اسباب لشخصه قوله لئلا يظن في ان يكون قد ذكرنا تشخيصه ممنوع وكيف لا ينافي  
وما يكون للشيء في حد ذاته لا كلف مادام الذات باقية والبيوت الباقية ذاتها كختلف  
تشتت حسب اختلاف الصور الواردة عليها **قوله** الكلية اذا فسرست بالاسترا  
اقول يلزم من اشتراك الكل بين كونه بين تعدد لانه متعد مع كل واحد منها ذاتا ووجودا  
سبا الكلا الذي لا ينفك عنه عليه موافاة والحمل المذكور هو الحكم بالحد والطرفين كما  
فاذن يكون المعنى الكلي المشترك واحدا وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته وجود  
وكثرتها وجودا كالانسان فانه معنى واحد في ذاته واشخاص كثيرة في الكارز  
وحيث كان موجودا في الكارز قوله لزم انما ف ذات واحدة بعينها في زمان واحد  
بوصاف متقابلة قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو كان في الكارز واحدا اما اذا كان واحدا  
في ذاته ومنه واد في الكارز فغايب ما لزم من ذلك ان يكون المعنى الواحد في ذاته  
متعدا داي في الكارز ويكون في حال تعدد موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد  
ولا محذور في ذلك ولا يندفع ذلك بان كل موجود واحد في الكارز شخص لان كل ما  
هو واحد فيه ليس كليا وانما الكلي هو المتعدد فيه وما رل من ان الكلي واحد في ذاته  
ومتعد في الكارز قوله الشيخ في المقالة الخامسة من البيات السفا وفي العقل  
ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل كد واحد بعينه اعيانا كثيرة يكون  
الصورة الواحدة مصافة هذا العقل اليه كثره وهو هذا الاعتبار كد وهو معنى واحد في  
العقل لا كلف نسبة الى ابي واحد اقد من احيوانات ابي ابي واحد في العقل  
صورة في كماله ثم اشتد العقل في معناه عن العطار من وحصل في العقل من الصورة  
بعينها كانت من الصورة من ما يحصل عن كثر احيوانه عن ابي خيال في شخص ما فو عن  
وجود من فارج او جارجي الموجود من فارج وانما لم يوجد هو بعينه من فارج  
بل افترعه الخيال ومنه الصورة وان كانت بالمتكس الى الاشخاص كد في الكلي  
الى النفس الجزلية التي انطبعت في شخصه ومن واحدة من الصور التي في العقل هذا  
وتعقد ذلك ما في سائر الاشارات في ان الشيخ شبه على فساد في وجود الطباع  
المعقولة من الحسوس لانه صفة في عامة احواله بل من حيث هي مجردة عن  
القوايق الغريبة من الالين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان

الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان  
المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الكارز والافلا يكون من الاشخاص  
انسانا ولا كان الكلي المذكور **قوله** في ذاته ومنه واد في الكارز كان موجودا في ذاته  
ويكون الحكم بان موجود في ذاته ومن الكارز ككلمة مسبوحة ولو صح ان يقال انه  
ليس موجودا في الكارز اذ لو كان موجودا فيه لكان واحدا هناك لعمري ان تال لا ليس  
موجودا في ذاته من اذ لو كان موجودا فيه لكان متعدد هناك لانه لا بد ان يكون  
واحد متعدد ايضا فلو كثر في كونه موجودا في ذاته من اذ واحد فيه وان لم يكن هناك كثر  
كثر في وجوده في الكارز كونه كثيرا فيه وان لم يكن واحدا هناك والعرفي بيننا في ذلك ككلمة  
**قوله** والكلية بمعنى الاشتراك لمتعد وفي الصورة العقلية ايضا في مسلم اذ الصورة  
التي كون كد باعتبار الخطا في كثره الكارز او ما في حكمها جزء كد الوجود الذي  
وقد صرح الشيخ بذلك في البات السفا بقوله فالتعقيل في النفس من الانسان  
هو الذي هو كد وكلية لا لاجل ان في النفس بل لاجل ان مقتضى ايجابا كثيرة  
موجودة او متقربة حكمها كد حكم واحد واما من حيث هذا الصورة بيته في نفس  
فهي احد الاشخاص العلوم والصورات وكما ان الشيء باختياره محله يكون جسا  
ونوعا فكذا كد كد اختياره محله يكون كليا وجزئيا في حيث ان هذه الصورة  
صورة ما في النفس فهي جزئية ومن حيث اننا يشترك فيها كثره ونوعا احد الوجود  
الثلاثة التي بينا فيها معنى فهي كلمة ولا تافض بين هذين الامرين **قوله** كد كد كل واحد  
مطابق لتلك الصورة ولما يطابق في كد اذ لزم ان كل واحد منها مطابق لما يطابق  
تلك الصورة اذ حاصل ما فسر مطابقة كل واحد منها مع تلك الصورة انه كد كد  
وجد في العقل لان حيث تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة معا بمعنى انها اذا وجدت  
في الكارز او ما في حكمه كان بين واحد منها ولا مطابقة لهذا المعنى بين اثنين من تلك  
اذ ليس احد مما كد اذ وجد في الكارز او في ذاته من كان بين الاخر فمطابقة  
بمعنى الاتحاد في الاطراف فستدعي ان يكون مطابق الشيء مطابق له واني هذا  
من ذاك **قوله** ولعل السري في ذلك هذا الكلام لا يخفى من رفاقه ما قالنا المطابقة لا  
تستدعي الكلية واللام يكن الامر في مطابقا للصورة العقلية وقد صرح انما بان



بان المطابقة من الجانبيين **قول** الصورة الحاصلة من زيب مثلاً في ذهن واحد من  
 الطائفة مطابقة للصورة الحاصلة في ذهن آخر غيرهم **قول** وانما يكون مطابقاً لا لكون  
 هذه الصورة بكت اذا حصلت في ذهن واحد آخر من الطائفة كانت احدى الصور  
 الحاصلة في ذهن الواحد الاول ومقابل ذلك هي اهل احد جانبي الآخر وليست  
 صورة في ذهن ان الاسماء المطابقة لشيء واحد متطابقة قلنا انما يلزم ذلك في المطابقة  
 بمعنى ان الاطراف لا في المطابقة التي في الكلام **قول** لان المنطوقين باسهم قيل  
 هم قسمي المعاني الى الكلمة والجوهر وفرد المعاني بالصورة العقلية فانها غير المعاني  
 على ما هو المعنى بل هي في الشيء في الشئ انما هي لا بشرط شيء اسبق صورة عقلية  
 فالصورة العقلية متضمنة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متضمنة بالاشراك  
 الكل في من حيث المعاني نعم فساد ظاهر بنا في ما حققه السارح من الفرق بين العالم  
 بالذات والخاص في وان العلم والمعلوم متقابلان بالذات وهو في انفراد به  
 السارح ولا يتقيد به هذا العالم وفيه كذا في تقسيم المعلوم الى الكل والجزء شايح  
 في كتب المتأخرين قالوا المعلوم انما منع نفس تصور من فذهن الشريك في جزء والا  
 فكل واحد وانكار هذا ما برز ولو صح ما نقلت من الشيء من ان المعاني لا بشرط شيء اسبق  
 صورة عقلية لم يبرح بالصورة العقلية باقام العقل الذي في الكلام بها لان المعاني لا  
 بشرط شيء موجود في الخارج قطعاً فان قلت قد سبق ان الشيء ابا نعمة واما  
 على وكثير من المحققين ذهبوا الى ان المعلوم بالذات انكشف عنه ما هو العلم فساد  
 قسم المعلوم والصورة العقلية لكان ذلك تعسفاً للعلم الذي هو الصورة المذكورة  
 قلت وان كان ذلك كذلك لم يكن بغير السارح ولا القابل الذي نقل كلامه  
 على هذا لم يناسب بنا كلامهما في ذلك **قول** فيلزم ان يكون احد واحد من جهة  
 واحدة كلياً وجزئياً ايضا انما واجبة ثم اذ الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة فكيف  
 الخارجية او ما في حكمها والاشراك بينهما فانها مثلاً زمان كما بينهم من الشئ الا ان المطابقة  
 اعم على ما بينهم من الشئ في جهة من حيث انه هيئة في نفس جزئية كما صرح به الشيخ  
 فيما نقلنا عنه انما **قول** على معنى ان ما صدق عليه شيء الشخص موجود في الكائن ان  
 اراد ان حين ما صدق عليه وان موجود في الكائن حال كونه شخصاً فذلك كذلك

١٤٢  
 وان اراد ان ليس موجود في انما في حقيقة بل متعلقة الذي هو الشخص موجود في  
 الكائن فليس كذلك والظاهر ان ما دال السارح هو الثاني فانه اذا ذهب الى ان  
 المعاني لا يكون الا كلياً والظاهر ان الكل ليس موجود في الكائن لا يكون المعاني بهذه  
 موجودا فيه ولو كان كذلك لزم كقول الشخص في الكائن بدون ما هيته ومعارضة ما هيته  
 التي هي غير معقولة ولما صدق قولها عليه في القضية انما رضية كقولك زيد انسان في الكائن  
 لان اتحادها مع زيد في الكائن يستلزم ان يكونا متساوية امدا واحداً واكثر ان المعاني  
 لا يلزمها الكلية كما سبق وان الشخص كذا زيد هو المعاني النوعية كالانسان حال كونه  
 مؤنثاً بالحوار هي الميزة لهذا الشخص عن غيره في هذه الخارجية هذه اذ ما يميزه عن غيره  
 نوعه ليس داخل فيه ولذا فلا سبيل خذ ما هو نقيض ان كجاب بالنوع فقط  
 كما بين في موضعنا وان كانت اما به المقارنة للحوار في موجود في الكائن كانت  
 المعاني لا محالة موجودة فيه فان قلت لا فساد في ان الشخص ليس هو المعاني النوعية  
 وجوداً بل يدخل فيه امداً اخر فاذا كانت المعاني موجودة في الكائن كانت جزءاً من  
 لا فلا يعجز حمله عليه قلت جزء الشيء على ضربين احدهما ان يكون هذا المعلوم وللذات  
 التي جبر عنها ايضا كالعلم بالعلم بالسكنين والثاني ان يكون جزء المعلوم  
 فقط لامت انما كانت كاشوب والسواد بالعلم بالسكنين والثاني ان يكون جزء المعلوم  
 فانها وان كانا جزئين لهذا المعلوم كنهما ليس جزئين للذات التي جبر عنها اذ ان  
 شيئاً والسواد خارجاً عنها قطعاً ونقول ان اردت ان الامرا لا فساد في  
 للشخص جزءاً لانه لم لا يكون جزءاً لذاته لوجب فم هذا الامر الى المعاني في جو  
 السؤال هي فانه بما هي كذا النوع في الجواب وثالثاً وان اردت ان جزء المعلوم  
 قسم وجوده وان يكون المعاني هي ذاته في الكائن ويصح حملها عليه موافقاً كما كانت  
 في المثال المذكور قبل لو كان كذلك لم يدخل في فوام الشخص شيء اخر سوى النوع  
 فلم يكن مما زانه شخصاً اخر من حيث هو به وهو بط قطعاً وتفصيلاً لا يخفى  
 اما ان يكون الشخص هو النوع فقط يجب واخذ اعتبار شيء اخر معه بالذات في  
 ولا اتحاد معه كما حقق في معنى المعاني بشرط لا لوالنوع في باعتبار وجود امداً هو  
 الميزة كما هو معنى اخذ المعاني بشرط شيء او هو النوع لا بشرط شيء او هو الاول يلزم







لا بشرطه موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما موجود فحيوان  
الذي هو جزء من حيوان ما موجود وكما ليس فانه وان كان جزءا من الحيوان على انه  
شيء متعين بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان ذلك كذلك اكتشف ان بقاءه في الوجود  
امدا آخر لم بالغ في الشئ على من زعم ان الوجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان  
بما هو حيوان وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما الحيوان  
لا بشرطه في آخر فله وجود في الوجود فانه حقيقة بلا شرط في آخر وان كان معه  
الشيء بشرط آخر بقا في الخارج فحيوان فيكون الحيوان بغير وجود في الوجود وليس  
ذلك بوجوبه ان يكون متعارفا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرايط الاضافة  
موجود في الوجود وقد اكتشف من خارج شرايط واحدا في نفسه وجوده في الوجود  
بما هو واحد من تلك الجمل حيوان في بلا شرط في آخر فحيوان ما في الوجود بغير  
هو الشئ الطبيعي والما في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي اكتشف وجوده في الوجود في الوجود في الوجود  
سبب وجوده بما هو حيوان حيا في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
الشخص وان كان بعينه في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
الطبيعة من حيث هي في الطبيعة الشخصية والكلمة تقدم البسيط على المركب بعد الحاجة  
بطل في هذا المقام لا يخفى ان ليس مراد من قال بوجود الطبايع وجود افرادها فقط  
كما ذهب اليه المتأخرين بل المقصود ان اذا وجد زيد وهو في ذاته حيوانا  
ناطقا فكما ان زيد موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا  
لوجوده انما هو موجود واذ كان الحيوان الناطق موجودا فحيوانا موجودا  
وكذا الناطق ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي تقدم بالذات باعتبار  
من نسبة زيد بل ربما كانت تقدم بالزمان فان الانسان موجود قبل وجود زيد  
مثلا لكن كما ان الوجود متاخر وتقدم فلما جرت الحادثة انا اخذت كيف يمكن ان يكون  
فما يمكن دخوله في هذا الاعتبار يمكن الاكادحها واذ اخذت من حيث هو في الوجود  
بالفعل حصل الاكادح بالفعل فالطبيعة التي وجودها تقدم باعتبارها الاكادح باعتبارها  
وهو باعتبار التقدم بغير لا يمنع ان في نفس الامر غير محقق بالامور الخارجية بل في

١٤٥  
ان حكم التقدم عليه لا يصدق من حيث الخلط وقد يجب لان هذا القائل قد ادعى ان  
بين التقدم والاكادح في الوجود بقوله فان وجود العرض كالاسود متاخر بالذات عن  
وجود موضوعه كالنوب بل قد ينافى بالزمان ايضا فكيف يتقدم منها الاتحاد  
اكتشف كسب الوجود كما تلتا عنه انما فلعله في مثاله هذا وكما هذا بان الطبيعة من  
من حيث هي متحدة مع زيد في الوجود وتقدم عليه بالذات وبالزمان ولانه ان  
اراد متقوله اذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاكادح بالفعل انما حصل  
اي والطبيعة وهذا مع زيد فلم اذ فيه امرا في هذه وان اراد ان حصل اتحاد  
الطبيعة والامر الداخل فيها كلها مع زيد فلم يكن لا يثبت ذلك ما ادعاه من  
اتحاد الطبيعة مع هذا الاعتبار ولم يترتب عليه قوله فالطبيعة التي وجودها تقدم  
باعتبارها الاتحاد باعتبار آخر **قوله** لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية  
انه قبل لا يربط في ان مفهوم هذا الاغنى ليس ذات زيد بل نسبة اليه نسبة  
العرضيات فلا يكون وهو زيد بعينه وجود هذا الاغنى في يلزم منه وجود الاغنى  
فلم لا اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض بوجوه وكذا الاغنى فان قلت كما  
ان الاغنى موجود بوجوه زيد بالعرض كذلك الالبين فلم يكن بوجوه والالبين  
دون الاغنى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انها موجودان بالعرض  
بوجوه مع وجودها بل الفرق ان الالبين موجود بالذات بوجوه متاخر في الوجود  
الموضوع في الاغنى ليس موجودا اصلا بالذات فان قلت ثم علم ان الالبين  
موجود دون الاغنى قلت انه اذا لاحظ العقل مفهوم الاغنى ظهر انه لا يتوقف  
الاغنى بالذات على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير ان زيد هناك  
امر في الوجود كذا في الالبين فان قلت هذا انما يدل على وجود ابياض دون  
الالبين كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المتقابل للشيء هو غيره العرض المتقابل  
للذات قلت الالبين اذا اخذ لا بشرطه في الوجود في وان اخذ بشرطه في الوجود في  
الالبين مثلا واذا اخذ بشرطه في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
جنس ومادة باعتبار (او فصل وصوره باعتبار من فطبيعة العرض في و  
وخص باعتبار بين وهذا كقبح الفرق بين العرض والعرض لا ما يتخيل من ان الفرق



بشيء بالذات فالدرك بالبطء اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان  
الابيض متعارف بوجوده هو ثوب او حجر او غيرهما ثم لم يكن تلك الملاحظة لم  
علم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب بذاته وع  
كان بياضا وابيض اذا البياض هو الابيض باجتناب التحصل ولذلك لا يحمل على نحو  
المعروف والعارض وذلك كما ان البدين اسم للجسم من حيث هو ماق للنفس  
ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن كلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار  
افذ فذلك يحمل على المجموع انا افذ لا بشرط وهذا وان كان مخالفا لاقا وبلا تمايز  
من الشيخ في الشفاء المتأخر ويولد اية كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط  
وهو فقه التعليم الاول كسب ترجمه جيني بن اسحق فانه غير من اكثر المعقولات  
بالمشتقات كالتأهل والمنفعل والضاف وغيره واورد في التمثل المشتقات  
وما في فكرها كالاب والابن وفي العار وفي الوقت ونظايرها وبشهادة النطق  
السليمة من ذي فطنة فونه فان قلت من ينفي وجود الكل الطبيعي يقول الموجود  
في الكارز ام بسيط اذا وجد في العقل انتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا  
بالحقيقة جزية موجود في الكارز بل امرين متزعين كالاجع بعينه من غير فقلت  
لو كان كذلك ما كان زيد في حد ذاته حيوانا ولانا طفا ما علم من ان الماهية من حيث  
هي ليست الا هي تكونان من جملة العوارض والكلام فيما هو ذات فان قلت لعل شئ  
ان يكون شئ ما من الكلمات ذاتا لموجود في الكارز بالحق الذي اعتبرتم قلت يلزم  
عليه ان يكون انصافه جميع المعنومات الكلمة معللا بعله كما هو شأن النواهي  
كما ان زيد يحتاج الى ما جعل بعله ابيض كما في ما جعل بعله انسانا لا بالحق الذي  
اننا نالاه في بل بالحق الاخر ايج ان يتوسطه ايجل بينه وبين الانسان اذ  
الموضوع انه في حد ذاته امر اخر لا يقال لعل الكاغل ذاته لانا نقول في يكون وضع زيد  
متقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان  
من النواهي المتأخرة عن وجوده لم يسر المراد في خصوصيات اموار بل نقول  
ما تقدم فيه الاحتمال لا حكم عليه بانه ذات والكلام فيما هو ذات والتفتيش بوجوب  
ان بعض الموجودات في ذاتها بياض او شجر او حجر وما سبه ذلك وليست

197  
بشيء آخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن لا ندعي ان وجود تلك الطبائع  
ان تلك الموجودات هي في ذاتها وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا التقابل  
ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل فحقه وفيه كس من وجودها ان اراد  
يقول مفهوم هذا الاصح ليس ذات زيد انه ليس عين ذات زيد ومثله في الكارز  
فلم اذ لو لم يكن عين زيد ما صدق الحكم بالاحاد بينهما كقولنا ان كان موجودا في الكارز  
وان اراد ان ليس ذات زيد لم يعلم كقولنا لا يلزم من ذلك ان لا يكون متحدا مع ذاتا ووجودا  
ولا يترتب على ذلك قول ولا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاصح ومنها انه لا سلم ان  
هذا الاصح متحد مع زيد يكون عين وجود زيد لا محالة وجود وذلك مناف ليقول  
لا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاصح ومنها المتأخر في ذكرناه في الكارز السابقة  
على ما افترق من ان مثل الابيض والاصح موجودان بالعرض بوجود زيد مثلا بالحق ان  
قصد من ذلك ومنها ان الابيض لو كان موجودا بالذات في الكارز بوجوده متاخر عن  
وجود زيد كما فهم لم يكن ذاته في الكارز عين ذات زيد والالزم تحصيل الكاغل  
وما فوات الشيء نفسه فكون ذاتا فحق يكون في الكارز ذاتان ذات زيد  
الابيض فلا يصدق ان هذا ذاك بالعرض وما اسفهام انه موجود بوجود زيد بالعرض  
كما حجب اذ لو كان كذلك لكان موجودا في الكارز بوجوده وهو حال من التحصيل و  
ومنها ان لا يتم ان الابيض افا افذ بشرط لا يصر بالعرض المتقابل للحيوان اذ العرض المتقابل  
للحيوان مثل ابيان وذات معروضه فانه عند قطعا وهي داخله في الابيض على ما مت  
كشفتة في مباحث الوجوه واذا كانت الذات داخله في الابيض الصغير الابيض مجر  
عنا اذا افذ بشرط لا يصر او باعد اليه كذا كس بعينه مجر اعر العوارض لا عن الاجزاء  
فان الابيض انا فحق بشرط لا يصر يكون ذات المعروض داخله فيه وهي فاقية عن  
ابيان فكيف يكون عينه ومنها ان المعقولات لو كانت عبارة عن المشتقات كما قصد  
لم يكن متباينة ولو افذ في توقف كل منهما ما يوجب ساسه مع الثاني ومنها ان لا يتم ان  
زيد لو كان ام بسيطا في الكارز والعقل كلالا الى الحيوان والناطق لم يكونا جزئي  
موجود في الكارز ان اراد بالجزء اجم من اجزاء العقل والكارز في جواز ان يكونا جزئين  
متكبيين له ولا يلزم ان لا يكون زيد في حد ذاته حيوانا ولانا طفا اذ ليس كما لا يكون



خارجة اجزاءها الخارجية كذلك لا يكون خارجا عن اجزاء العقلية ومسلم ان اراد بالجزء  
 اجزاء الكارنية ولا يلزم من ذلك خلق غيرها في هذه ذاتة **قوله** هذا الكلام انما يلزم انما هي  
 لا بشرط بالاصطلاح الاخر اذ ان لا يلزم الاصطلاح الاول اذ لا يصدق انما هي لا  
 بشرط في الخارج في انما هي والعارض وذلك انما يكون كذلك اذا افترضنا كيث  
 يكون جزءا للثبات المجموع في انما اذا افترضنا كيث يكون جزءا للمفهوم المجموع في دون ذاته كما  
 يقال ان يكون الاسود او يكون الموهون للسواد فيصدق انما هي الماهية الماخوفة بهذا الوصف  
 على المجموع كما لا يخفى **قوله** يعني من المعقولات الثانية قيل لا يقال العقل مركب من  
 المعقولات الاول والثاني فلا يكون معتقلا ثانيا لان هذا المعقول الثاني يصدق عليه لا ينفك  
 خارج محمول على الطبيعة كسب الوجود العقل وان جعل المعقولات الثانية مباحة ولا ينفك  
 فبما المجموع في انما ينشأ من الطبيعة كسب وجوده في العقل وفيه كسب اما اولها  
 لان ان يصدق هذا المعقول الثاني على الكل العقل فان صدق هو العارض العقل الذي لا ينفك  
 بل احد في الخارج والكل العقل مجموع العارض والموهون وهو ليس بعارض ولم ينضم  
 المعقول الثاني بالخارج المجموع كسبه واما ثانيا فلان قوله بهذا المجموع في انما ينشأ  
 لو كان المجموع مشتقا من البين ان مثل الانسان الكل ليس مشتقا فيكون له هذا  
 اشتقاق والظاهر ان المعقول به بفعله وحاذين ان انما من المعقولات الثانية كما فسر  
 الثاني بل اراد انما فيه موجود بين في الخارج كلاف الكل الطبيعي فانه موجود فيه  
 كما صرح به فيكون تفسير الثاني منقول فيه **قوله** لا معنى لكثرة الالتفات من  
 آحاد حقيقة روحية بانه كمثل ان يكون ماهية ما مركبة من اجزاء وكل واحد منها يكون  
 مركبا من اجزاء كنه كنه من غير ان يكون هناك واحد فقط كما كونه علم قد يراد ان يكون جميع  
 العلوم نظرية في ان يكتب علم يعلم ويكتب ذلك العلم يعلم ثالث وهكذا من غير  
 ان يكون هناك علم بدوي وح تحقيق الكثرة من الكثرة استبدون الوجود الكيفية كما  
 يكتب النظرية من النظريات بدون البدوي وهذا الوجود موهون فانه اذا لم يكن هناك  
 واحد فقط لم يتحقق مركب من غير مركب منه مركب آخر نعم انما لا حظ العقل مركبا  
 كونه ان يكون مركبا من مركب اخر وذلك المركب الاخر كونه ان يكون مركبا من مركب  
 ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية لم تنف

للعقل بذلك الوجود اطلاق على جميعها فلا ينفك كلف عنه اما ان لا يلاحظ جميع  
 الاجزاء المفروضة مجلا ونذك ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد  
 اخر متقوم له كونه بان ما دام للواحد الآخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من تلك الاجزاء  
 قطعا وكذا لا يلاحظ ان هذا العلم مكتوب يعلم اخر وذلك الاخر مكتوب يعلم ثالث و  
 وهكذا لم يطلع على جميع العلوم لعدم تناسلها ولم ينفك كلف عنه واما ان لا يلاحظ جميع  
 العلوم اجمالا ونذك ان حصول كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد اخر  
 فلما يكن ان حصل واحد منها في حصول واحد اخر كثرمتا في كسبه قطعا قيل كون  
 كل واحد له حكم الواحد الاخر لا يستلزم عدم حصول شيء منها او كل واحد منها حلة واحدة  
 في السلسلة وفيه كسب ان حلة كل واحد منها موقوف على وجوده ووجوده موقوف  
 على وجود بعض اخر منها ووجود هذا البعض ايضا موقوف على وجود بعض اخر وهكذا  
 فن ان يوجد بعض في بعض سببا لوجود بعض اخر وينصف بالعلية فلم يكن شيء  
 منها حلة هناك ثم قيل مثل هذا يجري في سائر المعاديات كالصور العنصرية وغيره واما  
 مثلها بالصور العنصرية فانها موهون وقطعا ولم يتنقل بالادوار العنصرية لبلبا يتوهم  
 ان قاع المنع بناء على انها غير موهون مثلا فنقول ان لا يلاحظ العقل حادنا معناه  
 ان يكون حاصل من حادث اخر وذلك الاخر كونه ان يكون حاصل من حادث اخر  
 ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الكوادر غير متناهية لم تنف  
 للعقل بذلك الوجود اطلاق على جميعها فلا ينفك كلف عنه اما ان لا يلاحظ جميع  
 المفروضة مجلا ونذك ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد اخر  
 بان ما دام للواحد الآخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من تلك الكوادر قطعا والعجيب ان  
 التسلسل في العلوم نفس المعاديات او ما في حكمها من حيث ان لا يكتب اجتماعها  
 مع المطابقة للوجود والتسلسل في الكوادر ايضا كذلك فابا حكم بطلان الاول  
 وادعى ابداه في ذلك كسب في الثاني مع انه لا فرق بينهما خصوصا على ما ذهب اليه  
 من ان العلم كيف موجود في الخارج على سبيل النفاذ لم التسلسل في الكوادر  
 وان كان باطلا على مذهب اهل الكوادر لكن كلامه مما غير بينه عليه وان فرضنا ثباته  
 عليه فدعوى الضرورة فيه مخالفة لاجماع الاعتقاد ولما عليه الامر في نفسه ولا يخلص

فصل



الا با ما يلزم جريانه في مادة النفس وعدم تخلف الحكم فيها على ان هذا المحس حكم في بعض  
 حواسه بان امتناع كسبية جميع العلوم لا يتوقف على حدوث النفس بل يتم على تقدير  
 وجودها ايضا متمسكا بما ذكره من ذلك مستدرا به ذهب اليه ان امتناع كسبية الكل لا يتوقف  
 على حدوث النفس على مذهب كل واحد، الغالبين بقدم العالم وتوافق كواكب المتعاقبة  
 ايضا وفيه كسب اذا النفس انما يتوجه لولا ان التسلسل في الحوادث واقعا وليس  
 كذلك ولم يتوقف حدوثها وكونها عن القدم على التسلسل كقولهم كسب بعضهم وجوبها  
 بل حدوثها وكونها عن القدم بواسطة الحركة كما صرح به في العلم الثاني قال لولا ان الحكم لم يحد  
 الحوادث عن القدم وسحق ذلك وان لا يتوقف على التسلسل فلا يحل ان المحس في حكم  
 هذا الدليل بطلان التسلسل الاول فيكم به سطلا في الثاني ولم يدع بداهه بطلان التسلسل  
 المذكور حتى كان ذلك منافيا لما جوزه بعض العقلاء بل ادعى بداهه مقدمات دليل  
 بطلانه ولم ينكر ذلك احد من العقلاء وهو وان ذهب اليه ان العلم كيف لم  
 يذهب اليه انه موجود في الخارج اصلا وقيل ايضا يمكن الاستدلال على وجود  
 الباطن الكا رجة ببطلان التسلسل وكذا على وجه الباطن الذي يهينه على انه لا بد  
 ان يوجد في الذهن امرا لا يكون مركبا كسب هذا الوجه لبيان التطبيق في الصور  
 التي هي متعة وامانة وجود ما هي لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك يشبه  
 بالاجزاء التحليلية للجسم فلا محذور في عدم وقوعها وفيه كسب لا مالا يكون له اجزاء  
 خارجية ولا اجزاء ذهنية بالعقل لم يكن مركبا في نفس الامر وان جاز ان يكون العقل  
 فيه اجزاء واذا لم يكن مركبا فلا حجة في انتفاء البسيط فيه **قول** ولا بد لتفان فيه  
 انها لا بد لتفان عن الموجود واما المعلوم فالنظر انهما لا يتفان منه فانه ليس ببسيط  
 ولا مركبا فلا يكون بينهما تقابل السلب واليجاب **قول** فلا صدق على الحكم الجازي  
 ثانيا ما لم يمتد من ارتفاع ما هيته الانسان من ارتفاع راسا ان لا صدق على  
 حين ارتفاعها عن الخارج حكم بغيره وهو حال الارتفاع معدوم لا انسان فاذن صدق  
 ان المعدوم ليس بانسان لان الانسان ليس بانسان على ما مر غير مر **قول**  
 لان الكلام صحيح والتقدير كلفا قبله لا كنه ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن نظرا  
 للانعكاس سواء كان المعلوم في نفسه مقيدا بالخارج او لا والذهن اولم يكن مقيدا

بها ولا يمكن جعل العلم والمطلوب والامكان منها سواء اجتهت كسب الوجود الكا ر  
 او غير بل جعلوا نفس الوجود الكا ر فيهما فالنظر ان المجعولية كسب الوجود الكا ر في  
 المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان خلد تامه لثبوتها فلا يكون منشا  
 الانعكاس بل الوجود الكا ر في ذلك فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيح وفيه كسب اذا  
 المتأخر و ان ارادوا بالمعقول الثاني المعارض الذي يكون موضوعه في الذهن دون الكا ر  
 كما صرح به ما نقله الشارح عن الموافق هما ولذلك فالحكم المعنى بان السببه والعلة  
 والمطلوب ونظائرهما من المعقولات الثانية ردوا ذلك عليه وحكم المحقق بمعنى الكلام  
 اذا رتب بالمجعولية الاضمار الى الفاعل في الوجود والكا ر في معنى تفسير المعقول الثاني  
 بهذا لا بما اخره من هذا القائل في تفسيره فان تفسيره هذا مقدما ما حققناه ونقدنا فيه  
 ما ذكره **قول** بل انما جازت في كونها موجبة ومفعولة قد وثقت مما سبق من كسب  
 ذلك فلا يبعد **قول** اما هي المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها قبل تقابل  
 ان المعقول اذا سلمت اضمارا الى الفاعل في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها قبل تقابل  
 بجعلها لا معنى ان يجعلها اياها فلم لا يكون ذلك في البسيط فان عدم اضمارها الى الفاعل  
 لا ينافي اضمارها الى شيء اخر فذلك هذا الاضمار الذي لا يتصور في البسيط قلت  
 الاضمار الثاني لا يتصور واما الاضمار الثاني الى غيره كما على جعلها في ذاتها كما  
 اثبت في المركب فلانم انه غير متصور بل لا يجد فيها فاما بين المركب والبسيط و  
 وبالجمل لا بد له من بيان والوجه في منشا هذا القول ما قد مناه وفيه كسب اذ قد  
 عين الشارح المعنى الذي كان في المركب فيه في نفسه مع قطع النظر عن الوجود  
 الى جاعل دون البسيط نعم بعض الاجزاء الى بعض آخر ومن البين امتناع كسب  
 هذا المعنى في البسيط فلا يمكن ان كما جاعل في هذا المعنى وهذا الذي يكفي في الحكم  
 بان المركب مجعول كسب هذا المعنى دون البسيط ولا ينافي ذلك في شذوذه المجعولة  
 اذ قد عدنا المعنى اذ ولا ان كنه البسيط بالمجعولية في معنى اذ لو امكن ذلك نعم لو لم  
 يعين المعنى وقيل المركب في ذاته مجعول دون البسيط فنافي لتقابل المعقول  
 لما جوزه في ذلك في المركب فليجوز مثل ذلك في البسيط اما بعد تعين المعنى وتكون  
 امتناع كنه في البسيط فلا وروى هذا الباب دكا لا كنه **قول** بل ارادوا به حاجته

اياها اجزاء



في هذه فانه قيل تفسير الامكان بالحاجة غير مطلق لانها معلولة على ان فيه ما من من انتفاء  
الحاجة الى الاجزاء لا انتفاء الفاعل ويلو في انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا  
ومجعولا الى اجزاء فان الاجزاء تفسير بالانقسام ذلك المركب فيصور فيه اجعلا كلاف  
السايط اذ لا يتصور هناك مجعولا ومجعولا الى اجزاء فلا يتصور فيه اجعلا بناء على انهم لم  
ينفكوا من اجعلا لا بهذا المعنى كسبقي و في فسادهم بالامكان ما هو كيفية كونه كونه  
ما ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونه ذلك المركب في الانقسام وليس على البسيط  
شيء يكون كونه اياه ممكنا وحده فاكوا ب ان جميع الاجزاء حين المركب كما هو  
المشهور فلا يتصور جعل اياه في البسيط بعينه والاجزاء اما قد لا يصير غير المركب  
الا بالعرض ومثل ذلك الصيرورة متصورة في البسيط وايضا ان عدم كنف هذا الامكان  
في البسيط لم اذا السواد اذا كان ممكنا لوجوده كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا  
يوجد الفاعل اجعلا فلا يكون السواد سوادا ولا ناقض فيه وفيه كنف اما لا ولا  
فلان كما ان فيه انتفاء الحاجة الى الاجزاء كذلك في انتفاء الحاجة الى فاعل الانقسام  
معصرا الى بعض وهو المراد واما ثانيا فلان كون السواد سوادا واجب لا يمكن قوله  
اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل فلا يكون السواد سوادا فلهذا لا يكون السواد سوادا  
لان لا يكون السواد سوادا كما مر بيانه مرارا قوله لا يخفى على احد ان قيل لا يخفى على احد  
ان ليس يحصل توجيه القول ان لم يكن كذلك كيف وقد صرح بهذا القول بان لا يخفى  
الى الفاعل من لوازم اما هبة المكنة مطلقا بله فاصلا كما بناه على العبارة ان المركب  
يحتاج الى فاعل كعمل في نفسه بفهم بعض اجزاء لا بعض بخلاف البسيط فانه اذا كان  
الى فاعل كعمل موجه افقط فلا يرب عليه ما ذكره نعم بنحو عليه ما لو كان له انتفاء وفيه كنف  
اذ قد عرفت ان ما لو كان له انتفاء غير بنحو عليه قال بعض الفضلاء لا يقال قوله كما سبق  
في ما قبل القول ان لم يكن اذ لا يتصور في مجموع لينة في هذا قوله وبنينا ان في المركب  
مجموعية في هذه فانه مع قطع النظر عن وجوده وكون البسيط مدانا على ان مدانا ومن كان  
منع الجمعية عن البسيط واثباتا للمركب نفي كونه لا لازم اما هبة البسيط والاثبات  
للمركب وهذا بعينه هو البطلان الذي قد مر بانه لا نقول ان هذا ان هذا الجمعية با  
بالعكس الى فاعل المركب والياتها من الاجزاء ولم يلاحظ في الاستدلال الى اوجه خلاف

٢٤٩  
الجمعية النسبية الى البسيط فانما ليست نسبة الى الذات والياتها من الاجزاء  
بل هي نسبة الى الوجود فقط وليس مما ذكره ولانه على ما ذكره اصلا قوله وكذا  
وجوده في الذات من مقتضى الوجود ما فيه ثم اذ قد نفى البتة فاما هبة كثر  
من اجزاء لينة ثم اجزاء اما خازني او ذين واذا هبة تقدم على الكل كسب الذات من  
والخازن لغير الانقسام اربعة تقدم اجزاء الخازني كسب الخازني وهو لازم وتقدم  
الوجود الخازني كسب الوجود الذين وذلك غير لازم اذ افسر التقدم باقتدار  
حصول الكل الى حصوله وتقدم اجزاء الذين كسب الوجود الخازني وهو اي اجزاء  
الذين وان كان متخذا مع الكل في الخازني فاما ووجه الكنف يتصور ان يكون نسبة  
الوجود اليه من حيث هو كل مو قوفا على نسبة اليه من حيث هو جزء وقادسار  
الشيخ الى تقدم هذا القسم في الكنف العلانية بان الفعل كنف بان الشيء مالم يصير حيوانا  
لم يصير انسانا وتقدم اجزاء الذين كسب الوجود الذين وذلك ايضا غير لازم  
اذ افسر التقدم بالمعنى المذكور فانما قد نفى اما هبة مجمل ولا كنف يال جنسها  
وفصلها كما اننا نفعلها من نوم لفظ الان في كنف الشيخ فصره باستباح سلبه عنه  
اذ كانا مخط من معان فانه قال في او ايل منقضى السقاء يجب ان يكون هذا انقضاء  
معقوله مع حصول الشيء بحيث لا كنف وجودها ولا كونه سلبا عنه حتى يثبت له  
في ان من مع رفقا في ان من بالفعل وليس ان كنفه لا في العقل خطره بل بالبال  
كثيرا من المعقولات لا يكون حاضرة بالبال بل انما لا يمكن مع اضطرار بالبال  
واضطرار ما هي معقولة بالبال حتى يكون هذا محط بالبال وذلك محط بالبال  
بالفعل ان سلبها كان كنف كنف اما هبة بالفعل فاليه عنه مع تصور ما انما تصور اما هبة  
في ان من قيل ان اراد اننا نفعل كنف البتة مع انه يقول عن بعض اجزاء ان في  
مكافئة فان نفعل الشيء اجزاء عن حصوله نفيه في العقل ونفيس المركب هو  
جميع اجزائه وكيف يتصور حصوله نفسه مع عدم حصول جزائه نعم يمكن ان لا  
يكون اجزاء ملتقيا اليه قصدا ومحط بالبال حسب لا يكون معلوما بالانفصال بل  
بالاجال والاضطرار بالبال اخص من المعلوم فان الامور المعقولة اجالا معلومة  
وان لم يكن محطه ونشأ وهم عدم الفرق بين العلم بالشيء واضطرار بالبال وان كان



انا نقول وجهه كذا فكيف لا يضر اذا امر وان وجوبه في الحقيقة يتوقف  
عليه والمعلوم بالوجه غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى بل هو موجود فيه حقيقة هو ذلك الوجه  
الذي له خلافه الا كما رتبته فثبت الوجه اليه في الذهن مجازا وفيه كذب  
كما رأينا نقول كذا البيت مع انه يقول من بعض اهل البيت قوله الشيخ بالكلية عبارة  
قلنا انما يفيد ذلك لو كان الحاصل في العقل حال كونه فيه باقيا على كونه في  
الكارية حتى اذا عقل بهت كان مائة العقل اجماعا ولبنيات واخصاب ركبت  
فيه على الوجه الذي ركبت في الكارية ولو عقل انسان كان في العقل حيوان  
ناطق مركب من عظم ولحم وجلد وغير ذلك كما ان في الكارية مركب من هذه الامور  
ولا يلزم ذلك من له اذ في مسكنه من العقل بل كما ياتي اذا فصلت في العقل  
بشك في ان كونه نفسا كما صنفنا في مباحث الوجه الذي لا يلزم  
من حصول المركب في العقل حصول اجزاء فيه الا بالبيان ان العقل الانساني  
القابل للتباعد والتأني الكسبي المنحصر بالارادة التي هي في الحقيقة حقيقة  
لاستند العقل العظم والغضروف والسمين والعلب والدماع والكارية هذه الكاريا  
لا انكار ان عقله يستند عقل جميع اجزائه ثم قيل عدم لزوم تقدم الجزء الذي  
يكتب الوجه الذي في علم والسند انه اذا عقله اما به جملة يكون جميع اجزائه  
متعلقا اجمالا وان لم يكن متعلقا اليه مطلقا بالبيان وما ذكره من غير ان عدم التوقف  
بيد العلم والاضطراب وهو مخالف لنفس الشيخ الذي نقلنا عنه قال وليست  
اجزائه كقولنا في العقل فطورا بالبيان كقولنا في العقول لا لا يكون بخبرة بالبيان  
فقد صرح بان العقول قد لا يكون فطورا فاذكرنا في موضع الاستدلال  
من اننا نقول انما جهة جملة ولا كثر بالبيان فطورا ولا فصل كما اذا عقلنا مفهوم لفظ  
الانسان من غير ان ما لم يخطر بالبال غير متعلق وهو خلاف نفس الشيخ وفيه كذب  
اذ لو كان العقل انما جهة جملة مستلزما لتعلق جميع اجزائه كما يجب لان العالم  
بالا جهة جملة كلف لفظ الانسان عالما بجميع اجزائه لا كلف لفظ الانسان  
والسؤال هنا ما هو كان طلبا للمعلوم للسائل والجواب بان يكون ان طوي  
غير مفيد له لان ذلك معلوم له على هذا السند بل لكن السؤال المذكور ليس طلبا

للامر بالمعلوم للسائل والجواب مفيد له من وجه وانما فاكيف ولو كان كذا  
لكان كل من يوقف مع لفظ النفس مثلا كان عالما بمفهوم الجواب والتقابل للتباعد  
المتطابق عن زوايا قايمة التام الكسبي الصافي ولا شك ان كثر من يعرف  
معنى هذا اللفظ لم يعرف جميع هذه الامور ولا انتهى اليه اصلا اذا فتن من  
جميع معلوما بل منهم من لا يفهم على تقدير ليل او نهار والاشباه عدم التوقف  
بين الجاهل والمعلوم الغير المختص بالبيان ثم قيل قوله لكن الشيخ فسر ما يتنازع به  
من غير علم كيف والشيخ وجده لم يشر في مباحث التقدم الى معنى آخر سوى  
المتنازع اليه او السند وما اورد في موضع الدليل على ذلك لا يدل عليه اصلا بل  
بل على خلافه اذ حاصل كلام الشيخ ان كذب مع العقل انما جهة عقل اجزاء اما  
مفصلا مطلقا بالبيان وبجملة غير مختص بجزء كونا كذا لو اخط بالبيان مع اخط  
انما جهة امتنع سلبا فلا وليس في ذلك ما يؤمن انه فسر التقدم بمعنى اخر وفيه كذب  
اذ مدار هذا الايراد سواء فهم المراد لان ضمير فسر في قوله الخش لكن الشيخ فسر راجع  
الى حصول الجزء الذي مع حصول انما جهة كما يفهم من نقله عن الشيخ لا الى التقدم  
كما صرح في كلام الشيخ ما ذكره اصلا بل حاصله ان المراد حصول المقوم  
مع حصول انما جهة كونا كذب متنازع سلبا منه **قوله** والتقدم كذب لعدم تقدم بالعلم  
فيل فيه نظر لانه حتى اقل الامور من الاعداد بشرط تقدم على سائر الاعداد علمه تاما  
ولا يكون هو وحده علمه تاما فيصير ما في الفرق الى ان كل من الاعداد بشرط سبقه على سائر  
الاعداد الاجزاء علمه تاما في مرتبة دون ما قبله سائر الاعداد وليس وجه الاشارة  
كذلك ان لا يكون وجه جزء الشرط دون ما قبله سائر الاجزاء علمه تاما في مرتبة  
من المراتب والحاصل ان المراد حصول كذا في عدم جزء ما من الاجزاء ولا  
يستلزم وجوده وجوده من الاجزاء فقد ساق الكلام اولا في الساحة و  
والاجابة ليور وعلى السؤال ثم فصل المتقوى في الجواب ثم انما قد استدلنا سابقا  
الى ما هو الحق في هذا المقام فليكن على ذلك مبني **قوله** ثم ان كل واحد من هذه الاجزاء  
فيل انما ياتي الى ذلك فان ثبت ان عدم الشيء المعين استلزم وجوده ان ثبت  
افتقارا لا يقال لو لم يكن متحققا وكان عدمه مستلزما لعدم احد العلل فبعدم المستند



ابل عدم حله اذى جازان نصف شخصاً من عدم اذا انتفى جزءه فلا ينقـر  
 الملازمة منقحة اذ كليمه الشئ الاستدراك فاقا وهو ظن الظاهر ان عدم كل  
 واحد من الاجزاء لا يقل كقصده في الاستدراك عدم المعلوم بل غلة انتفاء واحد  
 غل الوجوع بل انتفاء غلة التامة المستلزم لانتفاء احد العلل وفيه كذا اذ يمنع  
 توارد العلل التامة على المعلوم الواحد بالعدد واما متنازع تواردا على المعلوم الشخصي  
 بناء على انه واحد بالعدد وجواز التوارد على الكل لانه كليم به فاكه المعلوم عليه منزله  
 انما كذا في ذلك انما ثبت ان عدم الشئ المعين احد شخص غير مستلزم لجواز ان يكون  
 عدمه الملاصق واحدا بالعدد كما شعر بما ذكر في جواب سؤال وما ادعاه من ان  
 عدم كل واحد من الاجزاء لا يقل كقصده في الاستدراك عدم المعلوم انما يستقيم اذا  
 لم يكتف وجوع جميع الاجزاء في وجوع المعلوم اما اذا كان فيه فالظن خلافا اذ بارئنا  
 العلل بن تنفع اولاً وبالذات الجزاء وبارئنا من ترفع الكل كما لا يخفى على المتأمل فيه  
**قوله** لان الجزء الذي لا يكون والفصل لا يعدم في الوجوع كارجح وذلك لان  
 المتقدم في اكارج لا يكون من جملة المتنازع ذاتا فتقابل في اكارج وفيه كذا على  
 وفيه كذا اذ ليس الامر بدفعه اجزاء على الكل التقدم الذي لا يكون من حيث  
 لا كما دها في اكارج بل الامر بالتقدم الطبيعي وهو على ما مر راجع الى احق ما كقصده  
 ومن البين ان هذا بناء على انما دها ذاتا في اكارج اذ من الجائز ان يكونا متحدين فيه  
 ويكون نسبة الوجوع اليه من حيث انه جزءا من نسبة اليه من حيث انه كل كما ان  
 نسبة العارض الى ما هو واسطة في الوجوع احق واول من نسبة اليه الشئ مع ان  
 الوجوع واحد وكما ان نسبة العلل الى الشئ المعين من حيث انه طبيعي في  
 من نسبة اليه من حيث انه بناء قبل لا ثم ان التقدم الطبيعي راجع الى احق ما بالتقدم  
 الطبيعي بالمتنازع الاخص هو المعنى الذي يلزم كون الشئ متناجيا اليه ولا يكون كافيا في  
 وجوعه وبالمعنى الاخص هذا المعنى من غير اعتبار التبع الاخير وفيه كذا اذ يمنع  
 اللازم يكون الشئ متناجيا اليه المعبر عنه بالتقدم الطبيعي هو ضرب من اللاحق كما  
 من كقصده ثم قبل لو كان للوجوع ذات موجودة ولم يكن امدا انتزاعيا لكان لهذا  
 القول وجه اذ في كون ذات الوجوع واحدا ونسبة الى الكل والجزء متعلقا واما على

١٥١  
 ما هو المحقق من ان الوجوع ليس الوجوع ودية التي ينته عن العقل من اما حيات وليس  
 ذات جنية فلا معنى لاختلافها فيه كما لا يخفى من له فطره سلب كيف والوجوع  
 لا فرد له سوى الكفص المعينه بالاضافة في شئ ما عرفت به المحقق او بالوصف كما لو وجع  
 الذرة لا سبب له كصرح به كمينار وغيره ووجع الآف من بعد كقصص الوجوع و  
 بالوصفين وليس هما سوى هذين الكصبتين فاما معنى انما دها لو كان الاختلاف بالتقدم  
 وان فيه مناه في تلكا دة الوجوع كما زعمه فقد صح حمل امانة والقوم صرحوا في الفرق  
 بين كينس واما في كينس محمول واما في غير محمول بناء على كونها جزاء له وموقفا  
 عليه وعلى ما زعم لا يقع هذا الكلام وفيه كذا اذ ما ذكر من ان ليس للوجوع ذات  
 موجودة بل هو امر انتزاعي معني ان لا يكون للممكنين ذاتا وجوع واحد ولا يقع ان  
 لا يكون للممكنين ذاتا وجوع واحد ويكون نسبة هذا الوجوع اليه تلك الذات من  
 حيث انها انسان وكما ان العارض كارجح جازان يمتنع نسبة اليه ذات واحد  
 اذا احدثت بوجع من كاحدة فبه كذا كذا العارض الانتزاعي جازان كسلف نسبة  
 الى ذات واحد اذا احدثت بوجع من ومنه في ذلك فهو مطالب بالبيان  
 وما ذكره من ان ليس للوجوع فرع سوى كقصص المعينه بالاضافة والوصف  
 لا بناء على ان يكون لامر واحد بسيط في اكارج وجوع واحد قد كقصص بالاضافة اليه  
 واذا عرفت ذلك الامر كقوة عقلية تعرض لوجوعه العاكسة بواسطة الاضافه اليه  
 تلك الكثرة استملا وجوع انسان من حيث انه وجود واحد ومن حيث انه  
 وجوع جسم ووجوع سلس ووجوع ناظم كقوة ولا محذور في ذلك ولان ان  
 تعرض له من حيث انه كقوة او ما في مختلفه كالعدم والتا هذا المذكورين ثم  
 الملازمة المدلول عليها معوله لو كان الاختلاف بالعدم والتا غير مناه في  
 لا كما دقت في حمل امانة معقولة ان ارا وصحة حمل امانة من حيث انها مائة فانها من  
 هذه الكيفية جزاء الجزاء ومن حيث هو جزء بعض الكل فلا يكون متدا معة من حيث  
 الكيفية ولا يقع حمله عليه من هذه الجهة وليس امتناع حمل امانة بواسطة مقدمها  
 كصحة اذ التقدم لا بناء على الحمل الا بالبيان ان السواب قد تقدم على الاسود وبعين  
 حمله عليه ومسلم ان ارا وصحة حمل امانة لا من حيث انها مائة بل من حيثية اخرى



و يمنع بطلان اللازم اذا كان من حيث انما جنس محمول كما سبأه وهذا دليل على  
 على ان التقدم لا يتأثر الا كاد ان لو كان من حيث انما جنس محمول كما سبأه وهذا دليل على  
**قوله** ان كان بينهما مغايرة في الوجودين آه قبل ما علمت الفرق بين الجنس  
 وانما وان ما هو جنس ليس جزا وان ما هو جز ليس جنس فلا شيء عندك هذا  
 النقص ولم يكتف الى هذا الكلف مع ما فيه من المناقضة الى لا كنه على الفطن فانه قلت  
 انما في العقل العرفه التي توضح العقل في البسيط كاللون في السواد ومثلا في مميزات  
 في الوجود الكاظمي كما صرح به الشيخ فالجزء العقل مطلقا لا تقدم في الوجودين قلت  
 لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر فرض العقل فيه لا يضرب من التحليل وسبب  
 ان افلا في التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك على سبيل  
 المحاجة فكان في جناس الشيخ اعماء اياه ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو  
 تنزلنا عن هذا المقام اخذنا المعنى الثاني ولا يبرح النقص بالعدم المعنى كما ذكره السارح  
 لان المعدن يوجب في الكاظمي وبما تقدم بالوجود الذي لو كان يكون وجودا في معدن  
 لموجود خارجي وكذا الكلام في العكس واما هو هذا الشيء كسب وجود ذلك  
 الشيء الذي هو فلا بد ان تقدم في الوجود الذي وكذا ما هو جزا له كسب وجود  
 الكاظمي اما فوه في قولنا كسب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي جزيته كسبه  
 هو وجود الكل ولا كسب في المعدن كسب وجود ذلك الشيء في الكاظمي تقدم عليه  
 كسب الكاظمي ولا في معدن وجود شيء في الكاظمي ان يكون متقدما على ذلك الشيء كسب  
 الذي هو وفيه كسب اما لا فلا في الجواب بافتراض من ان الجنس فيه الجزا  
 بسبب اصل الدسوي وهو تقدم الجزء على كلا الوجودين بيان ذلك انما هي كسب في  
 الذي هو كسب في العام فيه بلا خلاف واهزاء اكد التام منقصة في الاكسوس  
 والافصول كما بين في موضعه فلو كان الجزء غير مما كما حسبه لزم كسب في الكاظمي  
 بدون جزيته الذي هو انما فلم يكن انما قد تقدم في الوجود الذي هو اما اذا كان الجنس  
 مع الجزء اما في متقدمان بالذات متغايران بالاجزاء كما في سبب اية المهور فلا  
 يلزم ذلك لا كما دعي بالذات واما ثانيا فلا ان انما في العقل التي توضح العقل في  
 البسيط وان لم يكن متميزة في الوجود الكاظمي كذا في العقل متميزة وهو يكون ان يكون

الوجود كسب الاضافة الى ما تقدم عليه فنه كسب اضافة الى البسيط  
 المذكور على انك ستقف على ان التركيب من اما وفي الصورة في سائر المواضع  
 اعتباري واعتبار التقدم فالماخذ فيها من هذا القبيل وعلى هذا لا حاجة الى التركيب  
 من المركبات العقلية قد اعتبره القوم التركيب فيها واما افتيا والمعنى الثاني  
 فقد ان الرض من اعتبار تلك الكواهي في التقدم المذكور الذي هو كسب  
 المطلقة للجزا ان غير بها الجزء عن غيره واما ان الجزء الكاظمي قدما في الوجود الكاظمي  
 فقط وكيفية من الامور يسار كنه في ذلك الجزء الذي يتقدم في الوجود الذي من فقط  
 وكيفية من الامور يسار كنه في ذلك فلا يتميز بهما كسب كنه في مشترك كنه  
 في التقدم المذكور والتعارف الذي بينهما وبين احد من ان الجزء كسب ان يكون  
 متقدما في الوجود الذي هو جزء منه بكلا ف المعدل لا يتميز به افراد الجزء من المعدن  
 وباجل لو كانت كسب المطلقة من لم يتم نسب عليها التميز الذي هو المقصود  
 من اعتبارها فالوجه ان كسب على المعنى الاول اذ بها يتميز الجزء من جميع ما عداه **قوله**  
 ومن ان في الحق لزمه كسب الوجود الكاظمي آه قبل فيه كسب لان التقدم  
 الكاظمي اللازم للجزء ثلما فقد انفا، بمعنى انه لو كان له وجود خارجي معايد للكان  
 متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الواسطة في النبوت والجواب  
 ان التقدم المفترض بالحيثية المذكورة سبب الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالعقل  
 ومع بق النظر في الاستغناء مستداه الى تلك الحيثية فتدبر في ذلك ففيه فيه  
 وفيه كسب لا يكتفي في الجواب انما حتى استلزام الحيثية المذكورة للاستغناء  
 واستلزامها له ظاهر فان الجزء الحيثية بالحيثية المذكورة ان كان له وجود معايد  
 لوجود الكل في الكاظمي كان متقدما عليه فيه وان لم يكن له وجود معايد له وكان فيه  
 في الكاظمي كان حاصلا عند حصوله فيستغنى عن سبب جديد ومع بسط النظر  
 الذي يقع على جواب **قوله** بمعنى ان حصول الجزء للتركيب كما كبدار للبيت  
 واللون للسواد لا ينتقل الى سبب جديد في حصول الجزء للتركيب لا ينتقل  
 الى سبب اصلا لا قدم ولا جديد والحيثية الى السبب حصول الجزء في التركيب  
 لا في السواد في ذاته لون وليس سبب جعل السواد لونا اصل بل السبب

ذكره



يجعل الشوب فالون فتأمل **قول** بل يخرج تصورنا هية لوضع ذلك لكان تصور  
 الامام مستلزما لانيات جميع الذابيات لا وهو ظاهر السناد قيل مراد السارح  
 تقول بجرحه عن الواسطة لا عن خبره مطلقا واعتمد في ذلك على ما ذكره عن قريب  
 وهو قوله بجرحه اخطار بجرحه وانما هية بالبال اذ هو قديمة جليلة على ذلك فتدبر  
 ثم فصل وفيه كذا لان قول السارح بجرح اخطار بجرحه وانما هية تالفا الى اللان  
 البين بالحق الا ان لا الى هذا القسم كما ينادي عليه قوله ومنه فاصلة افنا فيه لا حقيقة  
 لصدرها على اللوانم البينة بالحق الا ان السارح اخطار بها والافضل ان اكتفى بتصور  
 اما هية والتجرب عن الواسطة مشتركة بين القسمين فلا يكون النزاع باختيار التجرب عن  
 الواسطة بل هو باختيار التجرب عن اخطار بجرحه انما هو الجواب **قول** كما في البيت  
 لاشك ان هناك آلات عرضت لها هية مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق  
 لفظ البيت خاتمة الالات فانه كونه موضوعا للهية الخاصة كانت الهية خارجة  
 عن الذات التي جرت بها بالبيت وهو جوهري غير متقدم بالعرض فقلنا ولو اطلق  
 على الالات والهية جميعا كانه عرضا وجوهريا في نفس الامر قد سمينا باسم واحد  
 فلا يكون هذا المجموع جوهريا ولا عرضيا كما ان مجموع اركم والركم القاطنة لا يكون جوهريا  
 ولا عرضيا ثم في جعل الهية العارضة للعسكر اعتبارية والهية العارضة لالات البيت  
 حقيقة نظرا وكذا في جعل الامر في هذا المجموع فتأمل قوله فلا يكون هذا المجموع جوهريا  
 ولا عرضيا غير مسلم ولم لا يكون ان يكون جوهريا لصدق هذا بجوهريه لانه هذا المجموع  
 لا كما في الموضوع وقد صرح الشيخ في الشفا بان المركب من ابجدي هو والعرض  
 القايم به جوهري هذا الدليل وفيه كذا لانه هذا بجوهريه لانه هذا المجموع اما  
 اول فلان الوحدة الجسدية معتبرة في قسم الجنس العالي الى المقولات العشر  
 كما بين في موضعه فكون معتبرة في حد كل منها والمجموع انما يكون ليس جوهريا واحدا  
 بل مركبا من جنسين واما ثانيا فلان هذا المجموع مما جازي العرض الذي هو جوهري  
 بحيث لا يمكن كنهه به ونه وهو كما في الموضوع مما جازي الى الكمال الى الشيء  
 مما جازي الى ذلك الشيء فكون المجموع مما جازي الى الموضوع في كنهه لا يمكن كنهه به ونه  
 واجبا في العرض الى الموضوع في كنهه فكيف لا يتقدم عليه انه لا كما في الى

١٥٢  
 الى الموضوع في كنهه على ان ما استدلل به من قوله هذا المجموع لا كما في الى موضوع على ان  
 بجوهريه والعرض القايم به بل نسبة اليه وايضا مجموع بجوهريه والعرض القايم به غير  
 نسبة واحدة فلو اقتضى ذلك دخول المجموع في الاول في تعريف بجوهريه لا يقتضي دخول  
 المجموع في الثاني فيه وهو ليس بجوهريه وفا قام قيل كلام السارح بمنع على ما هو  
 المشهور من ان الوضع من الاخرات الموجبة في الكارحة واما الهية العارضة لالات  
 العسكر فهذه انتسابهم الى ملك معين وتوافقه على امر معين وامثال ذلك من الامور  
 الاختيارية واما جعل الامر جوهريا من المعجوز فقد اضرب عنه الى الصورة النفسانية  
 فلا شيء عليه وفيه كذا اذ قد نقل بعض المكاتب ان الحكماء قسموا الموضوعات كازني  
 الى الواجب والممكن والممكن الى ابجدي هو والعرض وهو غير مطابق للواقع وعلى تقدير  
 مطابقه يكون الاخرات مطلقات الموضوعات استاتجارية لا بعرض ولا بعرضه  
 جوا بانه يطلب الفرق بين الهية العارضة لالات البيت والهية العارضة لالات  
 العسكر وجعل الامر على الصورة النفسية شاذ لا لانه لا كلام عليه فلا ينبغي ان  
 تفتت اليه **قول** وحدة حقيقة محضة باللوانم والاثار قيل فان قلت القسم  
 الاول ايضا محقق باللوانم والاثار فان العسكر والعسرة كقصة بولانم والاثار  
 لا يوجد بغيرها قلت الامر باللوانم والاثار لوانم والاثار لا يكون عين مجموع اثار  
 الاجزاء اما دونه ولوانمها بل لوانم للوحدة كاصلة باله كيب كما يشير به العباد  
 وليس في العسكر والعسرة الا اجتماع لوانم الاحاد وكلها في المعادون مثلا فان  
 لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كاليات قوت مثلا ولعل هذا معيار  
 الوحدة اكتسبه وفيه كذا اذ قوله ليس في العسكر والعسرة الا اجتماع لوانم  
 الاحاد غير مسلم اذ لا اجتماع الاحاد في كل من الصورتين لوانم غير محقق لوانم  
 الاحاد والابدي انما يحصل اما خوذ من حيرة ضبوط مثلا تقوي خبايا فجميع  
 قوتها كقوت التي فيه ثم ان اراد بقوله بكلا في المعادون فانها لا خواص ليست عين  
 مجموع خواص الاجزاء انما ليست عين مجموع خواص الاجزاء اما دونه والصورتين  
 فلا ثم ان ههنا خاصة من هذا البديل وان اراد انما ليست عين مجموع خواص الاجزاء  
 اما دونه فلم يكن لان ان ليس في العسكر والعسرة امثال ذلك قال بعض الفضلاء



ان كنه في الوحدة اكتشف حلول بعض اجزاء المركب في البعض يكون العرف المركب  
 من اكمال والحل واحد حقيقا وان كان الحل جينا وكذا الجي هو المركب منهما فلا وجه لنبغ  
 التركيب اكتشف عنهما وان لم تكف ذلك بل لابد فيه من شرط آخر فاما يتعين  
 استثناء ذلك الشرط بصورة المركب من الحل والكمال المذكور به لم يحرم سلب  
 الوحدة اكتشف عنهما فلا وجه لنبغ الوحدة اكتشف من العرف المركب من الحل المذكور  
 والكمال مطلقا على انما نقول لو تم ما ذكرنا من الدليل يلزم ان لا يكون السبب المركب من القطع  
 اكتشف والجهة اكمالها واحدا حقيقا وهو خلافت ما صرح به المحققون وفيه شك  
 فان الواحد اكتشف ما يكون نفسا فانه امر واحد لا انا امور متعددة وتوصف بالوحدة  
 اذا اذنت مع صفة واحدة كالمركب من اربعة اجزاء خارجية فان ذات اربعة واذا  
 اذنت مع صفة واحدة كالاربعة او المربعة توصف بالوحدة فبقا اربعة واحدة او مربعة  
 واحد ولا شك ان المركب من العرف ومحل ليس واحدا حقيقا ثم السبب ليس واحدا  
 حقيقا كما صرح به بل هو واحد صفا في كماله في موضع **قول** فانه ربما يقع التصديق  
 لثبات تصورات اطلاقه قيل لا طائل كنه اذنا هو ان السبيل لا يزيل خفاء تصورات  
 اطلاقه ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفسكم فانه تذكر الجزئيات التي  
 صارت في مبداء الفطرة معدة ليقض حكم كل بعد النفس لذلك فكم بل ربما  
 صارت تلك الجزئيات معدة ليقض الحكم الكلي في اكمال وفيه شك اذا اشار  
 لم حكم بان خفاء تصورات الاطلاق يزيل بالتمثيل حتى يتوجه عليه ما ذكرنا بل حكم  
 بان اكمال اكمال في التصديق **قول** بواسطة خفاء تصورات اطلاقه يزيل بالتمثيل  
 ولا وجه في ان يزيل اكمال اكمال سبب امر آخر لا بد والافضل **قول** السبب  
 وقد كبر افهام العلماء في كيفية تركيب انا جبر من الاجزاء المحولة قبل انت خبير  
 بان ما هو جزء حقيقه ليس محمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقه واطلاق المحمول  
 على الجزء مساوي نظرا الى انا والجزء والمحمول بالذات وان افعلنا بنحو العقل والاعتبار  
 وعند هذا الاشكال ان التركيب العقل كما سبق تفصيله فان قلت الذي نتج من  
 الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء اكتشف اجزاء الصور وانما في وجودها من  
 بوجودين متباينين ولا يحل ان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود

فان قلت يلزم المحذور واللازم من الاضمار الاول وهو وجود الكل بدون اكنه  
 وقيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس الما فوق بشرط الفصل على ما  
 سبق حقيقه لانها في الفصل لا في الزهر ولا في الكا رنج فانه اكد بان لا بشرط شيء  
 مثلا انا انقسم اليه الناطق فاما ينقسم اليه الناطق من حيث تعينه وكيفية لانه من حيث  
 انه امر آخر كقوله من اناس ومن ثم قال في الاستثناء ولو ان الجسمية التي هي الجنس  
 وجوه محصل قتل وجوه الصف عند الكا سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي معني  
 امانه وان كانت قبله لا بالزمان بل بوجوه تلك الجسمية في هذا النوع من وجوه  
 ولكن النوع لا جبر وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكن ان يضع في شيء من  
 الاسباب الجسمية التي هي طبيعة الجنس وهو كقوله اسودا ولا وينقسم اليه شيء  
 آخر حتى يحدث الجوانب النوعية في العقل لانه لو فعل ذلك لكان ذلك النوع الذي  
 للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه ايضا بل انما يحدث  
 في شيء من ارض هو النوع في طبيعة الجنس في الوجود والعقل معا فاذا حدث النوع في  
 بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس معا فاله بل متضمنا فيه  
 وجوه من اجزاء الى اوماتا الى انتهت اقول فالوجود انما يعرفه من حيث الوصف  
 لانه من حيث حاله ان يظهر ذلك بوحدة الصورة الجسمية الواحدة بوحدة الوجود بل  
 التي هي موهبة الانفصال ايج الصور بين لانه من حيث انها متكررة بل الوصف و  
 والكلية انما يحصلان بسبب وصف الوجود وكثرة كماله الهوي في سبب وجود  
 الصورة وكثرة تباينه وفيه شك اما اول فلان الجزء لو كان متحد مع المحمول بالذات  
 كان فيه وصفي حله على ما يعبر عنه المحمول المتحد معه على حقيقته لا مسامحة غايته لانه  
 ان الجزئية لا يكون متباينة كماله ان ابناء محمول على الطبيب حقيقه وليس  
 الطباية متباينة ابناء واما ثانيا فلان المادة والصورة لو كانتا موجودتين بوجوه  
 متباينتين والجنس والفصل موجود به بوجود واحد كانت اما دقة والجنس  
 متباينين فاما وكذا الصورة والفصل واما لم يكن حصول الجنس والفصل حصولا  
 على عقل انا به بالجنس والفصل وما جبر المادة والصورة ذاتا واجتا را على  
 السبب المذكور فيلزم وجوه الكل بدون الجزئية ولا يندفع ذلك با ذكر من ان

نقير ذلك في

لم يكن انا دقة والصورة موجودتين بوجوه متباينتين  
 في المادة سوية الجنس والفصل



ان طبيعة الجنس اما خافض شرط الفصل غير متمايز للفصل كمالا يذهب سبب على ذلك  
 على ان ما ذكره خالف عن التخصيص وليس مع كلام الشيخ ذلك **قوله** في هذا الاجزاء  
 اما ان يكون صور الامور متعددة او لا واحد اما سبب هذا انه قد لا كانت  
 الاجزاء العقلية صور ذهنية وذلك بمنع على ما حسب بعض المتأخرين من ان الاجزاء  
 العقلية اجزاء لها هيئة في الوجود الذي هي تكون الصورة كما صلت مع الانسان في ان  
 ميكنة من الحيوان والناظر وليس كذلك ضرورة ان ما في الذهن من الانسان ليس  
 حيوانا ولا ناطقا بل الاجزاء العقلية خيالية عن امور قسم العقل اما هيئة ايرا ضربا من  
 القسم صالحة لان يحل على ما هيته وان كان لا باجتماعه مثلما كان للعقل ان قسم  
 الانسان الى اجزاء متعارفة جاز له ان يسمي كسب السمات والاثار في وجوده  
 قابلية لا باجتماعه فكل متحرك بالارادة في نفس هذا الاقسام اجزاء كجملية الانسان  
 الموجود في الكائن لانها اجزاء كما كصل من الانسان في العقل والانسان واحد  
 لكنه تقسيم العقل الى هذه الاقسام كما انه يترك بتقسيمه الى الاجزاء المتعارفة وما كان  
 جميع هذه الاقسام ذاتا ووجودا ام واحد في نفس الامر هو الانسان جاز به  
 حمل كل واحد منها على وعلى بعضه اجزاء فظهر ان هذه الاجزاء ليست صور ذهنية  
 حقية بل هي بانها صور لا مد واحد والامور متعددة بل هي اجزاء قد ضاع لوجود واحد  
 واقع في نفس الامر فلا يكون متمايز في الكائن بل كسب تقسيم العقل الامد الواحد  
 اليها بصيرتها على هذا ككل قول المحقق وقد يجز في الذهن فقط **قوله** او لا واحد  
 قيل في هذا المتحيز بل لا بد ان كان المراد بتقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان  
 يكون صور علمية لمعلومات متعددة فلا يكمل القسم الثاني لان الاجزاء ما كانت متمايزة  
 المعلوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صور المعلومات متعددة ضرورة وان كان  
 المراد ان يكون صافقة على امور متعددة فالقسم الاول خير محتمل لان تلك الاجزاء صافقة  
 خطا واحد هو اما هيته لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزاء فيكون من القسم الاول البتة و  
 وايضا لا يكون القسم الاول الكائن من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعبر في  
 القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي تعدد على تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس  
 ذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان يحد تلك الاجزاء مع اختلافها بما هيته وان كان المراد

اجم من المعنيين فلما تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يكون ان يكون صور الامور  
 متعددة بالمعنى الاول وصور الامور واحد بالمعنى الثاني فيكون مخالفة في المعلوم متحدة  
 فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثاني ان القسم الاول ان المعبر في القسم  
 الثاني ان لا يكون صور الامور متعددة بل لا واحد وح يظهر الثاني ثم ان سبب  
 المحتملين قد مر من جهة الاحتمالات في الثالث ما خلا الثالث في كلام السرخس ولم يسم  
 الاحتمال الثاني الى تعيينه وذكره اول ما هو الثالث في كلام السرخس وورد عليه الرد  
 انه كور ولم يرد في الاحتمالات لانه **قوله** اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج  
 عن البحث عن الاجزاء كما يظهر من السرخس وفيه كتب اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج  
 انها صور علمية لمعلومات متعددة قوله فلا يحتمل القسم الثاني فلما ان ارادوا غير  
 محتمل على تقديره وقوع القسم الاول كما منهم مما استدل به على ذلك فلم يكن بطلاه  
 اللازم ممنوع اذ التردد بين القسمين لا يقتضي وقوعهما معا وهو لو وان ارادوا انه غير  
 محتمل على تقدير عدم وقوع القسم الاول وقوع القسم الثاني في بدله فممنوع وما ذكر  
 من معرضة الاستدلال لا ينبغي ذلك ونحوه ان المراد انها صافقة على امور متعددة  
 وان كان هذا غير مستلزم من العبارة قوله القسم الاول غير محتمل فلما انه غير محتمل على  
 تقديره وقوع القسم الثاني لا على تقدير عدم وقوعه وقوع القسم الاول بدله  
 ولا محذور في ذلك كما حرفت في الصورة الاولى في منعها واما ما بان خلاف الصورة لم تنه  
 بمعنى الاجم من الصور العلمية والجملي فكيف يستقيم حملها عليه بلا قديته **قوله** لنعم  
 حلول ثمة واحد بعينه في محال متعددة فيجب ان لا يكون للوجود حلول في اما هيته  
 اصلا كما مر من قوله لا ولا يقال لما كانت الاجزاء ذاتا متحدة في الكائن وقد  
 عرفت ان كصص الوجود بالاختلاف اما هيته كان وجود هذا غير وجود ذاك بل اربعة  
**قوله** قد حصل له معان كالا بعض الفضلاء ان اراد كصول المعاني ونبوتها لشي  
 نبوتها لا نبوتها حليا يكون تلك المعاني محولات كالمعلومات المتشعبة منها فيلزم ان  
 يكون الانسان مثلا محمدا بعدا وحركة ارادته وسوي بين البطلان وان اراد نبوتها  
 نبوت الاخرى محالا يلزم ان يكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتفق ما قبلها  
 فلا يكون المعلومات المشتقة منها داخلية فيه وذاتيات له وفيه كتب اذ نكار



ان المراد هو القسم الثاني قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتقيا  
 قبلها قلنا سلم لكن لا سلم ان المعنويات المشتقة منها لا تكون داخلية فيها فان لم يكن  
 يدل على ذات مبرم باعتبار معنى معين كما مر تفتحه في كونه السائد والذات هي  
 هو الصورة الداخلية في اعماقها والى المعين هو الذي لا الذي هو الذي قالوا عالم كمن  
 طريق الى معرفة الصور المتوحدة الا بالانوار فغيره عن الصورة المذكورة بها قال الشيخ في  
 الحكمة العلامة عند بيان معنى الماطن في الكيوان بالانوار رسيته بشرنا طحا ان يكون اول  
 نفس نحن كوست ثم الاشياء الذي يتميز بالصورة هو الاشياء التي يرب منها اذا انما الجيد  
 عنها مبدأ في القريب في الصورة فلا يتميز الصورة به فان يعين الاشياء القريب في  
 الصورة فلا يتميز الصورة به فان ميزت الصورة به وان لم يتميز به وجه والاشياء في مرتبة  
 واحدة لا كس والحركة الاما دية ميزها معا في غير ذلك فاما في الفعل الكيوان  
 هو الكس المتحرك بالانوار فاذن دلالة الفصل الثاني والكس المتحرك بالانوار  
 والاطن على الانوار كما رجعت من الانسان قطعاً لغيره والتميز لا يكون داخلية في الانوار  
 اجزاء المعنوية الكدح لاندوات المحذورات ولا مذكور في ذلك كما سبق في موضعه  
 وهذا المعنى يستلزم ما نقله السار عن بعض المتكلمين في رد الوجه الثاني بانكار  
 هذه المعاني كما صلت للشيء المستتبع لحاظ احدى حارجه من ذلك الشيء والام ان المشتق  
 منها لا يكون ذاتيا له فاما ببناء مفصلا به يستلزم ايضا ما ذكره السار من ان الاجزاء المتحركة  
 لا تكون من مهنومات المشتقات لانها تشارك في اشتقاق حارجه ولا ينافي ذلك كون  
 المشتقات من تلك ما فخذ من الاجزاء المتحركة كما مر **قوله** وستفاد منها ان قوله المشتق  
 ان معنى المشتق لا يستلزم السبب بالكتف فان معنى الابيض والاسود ونظائرها ما يعبر  
 عنه بالانوار رسيته سنيه وسماه واما لما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لانها ما ولا  
 اذ لو دخل في مفهوم الابيض لكان معنى ذلك الشيء الابيض الشيء الابيض  
 ولو دخل فيه الشيء بخصوصه كان معناه الشيء الابيض وكل ما معلوم  
 الاشتقاق بل معنى المشتق هو المعنى الناحية وقد تم العقل كلك اما ببناء سنيه او ببناء  
 ان بعضه من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون تابعا كمتفه احدى متارنا لاشياء فيه لاجزاء  
 منه ونسبه بالعرض وبعضه ليس كذلك ولولا تلك كخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء

107  
 هو ابيض واسود وهذا كما ان العقل لا حكم بالسطر الاول على ان الكتب مثلا  
 غيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على نبوت النبوة حكم بان هناك شيئا صار  
 خبا بالعرض ومن هذا يظهر ان الاخرين في المشتقات وما في حكمها كما سبق  
 التلويح اليه وبذلك يمكن النزاع بعد تصور كنهها بعضها بالكتف في عرضية كما وقع  
 في الانوار فان كنهها خديم بدلي ومع ذلك نازح بعض الحكماء في عرضية ولو كان  
 حقيقة ما يوجب الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقل لا يسكن في ان النور  
 بالعرض الذي اخذ في ليس هو افاقا بذا ان قد سبق منا انه وان كان خلاف  
 ظاهر افاقا وبل الشيخ والمناظرين لكنه مما افصح عنه العلماء والنظر السليمة  
 تسامح ولست ممن يوافق ما بين دفع الشك وقبحه من وجوه منها ان  
 قوله لا يدخل في مهنوم المشتق الموصوف في سلم بل ان يدخل فيه لا على  
 وجه العموم ولا على وجه الخصوص بل يتعلق كد الشيء هو ما هذا الاشتقاق  
 به لا غيره كما يدل على تفسير القسم اياه بما دل على ذات مبرم باعتبار معنى معين  
 وقد مر تفصيله في باب حروف الوصف ومنها ان الشيء لو كان داخل في مفهوم الابيض  
 ووصف به الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الشيء الابيض  
 كما يجب بل كان معناه الثوب الشيء الابيض او ما يجزى مجزى ذلك وكذا  
 اذا دخل في مفهوم الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الشيء  
 الابيض كما يجب بل كان معناه الثوب الشيء الابيض او ما ساء ذلك  
 وهو ظاهر ومنها ما اوردناه اننا على ما افترق من المعنى لانت في اشتقاق  
 لامبا دها واما ما ذكره من انه ليس ممن يوجب دفع الشك فلا يسكن في  
 صدق من تتبع كلام هذا العالم وقابل مع ما في الشك كما فيه موافق **قوله**  
 وهذا هو العقل بان الاجزاء المتحركة عين المركب في الكاد في قيل لا كنه انا  
 هذا العقل ينشأ من وجوه العلم الطبيعي فلك الاجزاء غير موجوب في الكاد خديم  
 فلا يكون عين المركب في الكاد ومنه اجمع في جعل الانا وبل وهو وجود  
 ينسب اليها بالعرض هناك وجوه واحد هو السوف باندات ولها بالعرض و  
 يكون صحتها محل بواسطة هذا الاكاد وفيه كس اما لا فلا يلزم من نفي وجوه

ونحو ذلك



الكل في الخارج في وجوب هذه الاجزاء فيه لحي ان يكون موجود في موصو فيه  
 بالجزئية لا بالكلية فانما في مدقة ذواتها ليست كلياً ولا جزئيات ولا يشاركها  
 منها فمن موصو في الخارج عندم وهناك عين السخفى ذاتا ووجوه او امانا نيا  
 فلا نالوم لمن موصو في الخارج كانت لا محالة معدومة فيه لا متنازع الواسطة  
 ولا لا يكون لها وجوه في الخارج اصلا فلا يصدق انها موصو في وجوده غيره على ان يكون  
 الشيء موصو في وجوده وغيره منافى كسابق من ان الوجود يكثر من كثر الوصف على  
 واما ثانيا فلانه يجب ان وجود السخفى وجوه في كل لا في ان ذلك ينعني حتى جعل عليه  
 فان الحمل كاسبق هو الحكم بانها موصو في وجوده والحمل والسخفى ليس من جملة تلك  
 الاجزاء لانه خذ موصو في الخارج وتلك الاجزاء معدومة فيه لا با كما وجوه واجه  
 يكون اتحاد الوجود مستلزما لصحة الحمل **قوله** ولا اشكال عليه الا ما سبق هذا الاشكال  
 انما يرجع عليه لو كانت تلك الاجزاء موصو في كل لا موصو في واحد وليس كذلك  
 بل هي اجزاء كلية لذك لا موصو في واحد كما صفتنا وانما قيل فيه اشياء اخرى مثل ان  
 يكون الحكم بانها موصو في كل اقسام في كل اقسامها بالعدد وم في الوجود لعلنا  
 بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامراكا ربي متفرقة كما هو فيكون نسبة  
 بالجزء مجموع اصطلاح وان لا يكون في العقل ما هو موصو في الوجود الكا ربي حقيقة بل  
 الاما متفرقة لكون وجوه الامراكا ربي في العقل مجازا عن وجوه ما انترج منه و  
 وان يكون تلك الذات البسيطة السخفى موصو في هذا الاجزاء من حيث هي  
 كانه العوارض وقد مرتفعيل ما فيه وفيه بحسب لانا لانا الحكم بانها موصو في كل اقسامها  
 وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الاجزاء موصو في الخارج كما حسب هذا القول  
 وقد بينا فساد ما استدل به على ذلك انما وانما موصو في الخارج حقيقة عندم  
 وهناك عين السخفى ذاتا ووجوه اولاً لان تلك الاجزاء خارجة عن قوام الاعداد  
 الكا ربي فانها اجزاء كلية لكان صفتها انما ولا يكون سميها بالجزء مجموع اصطلاح  
 كما حسب ولا لانا لا يكون في العقل ما هو موصو في الوجود الكا ربي حقيقة فان  
 مجموع الاجزاء التحليل للشيء عين ذلك الشيء فاذا حصل جمعها في العقل كان هذا  
 الشيء حاصله فيه **قوله** وقد يوجد موصو في الوجود الواحد الذي هو جزء

تحليل من الماهية اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امدا في كان مادها واذا اخذ  
 بوجه لا بانها ان يدخل فيه امدا في كان جنسها قال الشيخ في البينات السفا  
 ان المصنف الذي يدل عليه لفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على كني من النقص اذا  
 بعده خذ ولو باو نه باعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المصنوعة  
 ولا يجعل بيانها في الجنس وفي بيان كثر اشكاله على الحق سطين في النظر فنقول ان  
 الجنس قد يقال انه جنس للجنس وقد يقال انه مادة له فان كان مادة لانا كان  
 لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يكل الجزء على الكل فليظ كيف يكون الفرق  
 بين الجنس وقد اشبه جنسا وبينه وقد اشتهر ما في هذا كنعير لنا سبيل الموصو  
 ما بينه وبينه فاذا اخذنا الجنس هو هذا طول وعرضه وثق من جهة ماله هذا وبشرط  
 ان ليس داخله فيه معنى غير هذا مثل حس او بعد او غير ذلك كان معنى خارجا عن  
 الجمعية محولا في الجمعية مصفا الى ما كسب ما اذا اخذنا الجنس هو هذا طول وعرضه  
 وحق بشرط ان لا يتعرض بشرط آخر البنية ولا يوجب ان يكون حسمية يكون بهرية  
 معونة بهذا الا قطار فقط بل هو بهر في كيف كان ولو كان مع الف معنى تقدم  
 بخاصة تلك البهريه وصورته ولكن موصو في هذا فقط رتبة على ما هي للجمع وبأجله  
 اي مجتمعات تكون بعد ان يكون جملها هو هذا فقط رتبة ويكون تلك المجتمعات  
 ان كانت هناك مجتمعات داخلية في هذا بل ذلك البهري هو لان يكون تلك البهري بهرية  
 تمت بالاقطار لم تمت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الموصو  
 هو الجسم الذي هو الجنس لم قال فاذا في اي معنى اخذته مما يشكل اكان في  
 او مادته من هذا فوجدته قد يكون انقسام الفصول اليها كان على انه معد وفيه  
 كان جنسا وان اخذنا من جهة بعض الفصول وتمت به المصنف وختمه حتى لو  
 دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادها وان  
 او جئت لتمام المصنف حتى دخل فيه ما يكون ان يدخل كان في عا وان كنت في الانسان  
 له ذلك المصنف لا يتغيره لذلك كان جنسا فاذا في سطر انا لا يكون زبانا يكون  
 مادها وبأسطر انا يكون زبانا يكون في عا وبان لا يتغيره لذلك بل كون ان يكون  
 كل واحد من الزبانات على انما داخله في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيها



ذاته مركب واما ما اذا تيسر فليس ان العقل يرضى فيه هذا الاجتناب راسخا في  
 نفسه على النقي الذي ذكرنا قبل هذا الفصل هذا الكلام وهو يدل دلالة واضحة على  
 ان المركب ليس واحدا وكيفية اخذ كل منهما ويعلم من قوله وان اوجبت لها  
 تمام المنع حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان في ذاته لا يدخل في الشخص لانه لا يكون  
 داخل في الشيء والا لما صح قوله حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان في ذاته فلم يكن الشخص  
 ولا الشخص جزءا من الشخص كما حسب بعض المتأخرين **قوله** مع ان الانب كان قد بدا  
 قبل ان الله اخل وجودي وابتدأ رغبه **قوله** يمنع منع اكلو قبل قيد به كل في معاد  
 هذا العبارة منع اكلو فقط وان كان منها في الواقع منع الجمع انما كان يسير بالذيل  
 المذكور وقية كقولك ان كان الباطن هو غير ما جنة عن بعضه لا يلزم من  
 عدم جريته للباطن ان يميز اما جنة حرا لجوان كونه تارضا لا وجع لا يميز اما جنة حرا  
 كما ينبغي الا يميز ان كان لا يميز انفس عن ان طوي وان كان جزءا لنفسه  
 خارجا لسا طوي **قوله** **والجانب** كما مادة وهو معلول اقول مع كنية تركب الجسم  
 من البسوط والعوارض من غير من هذه هي ان التركيب قسمان اود هما ان ينقسم شيء  
 الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات متماثلة في التركيب منها حتى يكون في التركيب كثره  
 بالفعل كتركيب البيت من اللبنة وتركيب النجار من الاجزاء **قوله** والمواد  
 والمواد والمواد ان يصير شيء اخر ومقداره ويكون كل واحد في التركيب ذاتا  
 واحدة يكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين التركيب ايضا كغيره من  
 كائنا وما ذات واحدة في الكثرة وليس هذا القسم بالتركيب الا كما في اجزاء هذا  
 القسم صا و قد على التركيب من لا كما في نفسه الامر وان كان الصدق لا باجتناب  
 الجدة كقوله القسم الاول ان يمنع صدق اجزاء عليه لعدم اتحادها في نفس الامر  
 وصحة الحمل مستند في اتحاد الطرفين فيها كما مر فان قلت لما كان الجزء ان في القسم الثاني  
 واحدة في نفس الامر فكيف يتصور التركيب منها قلت اجاب التركيب فيه من  
 حيث ان العقل ينقسم ذلك الواحد الى قسمين نظر الى ان احدهما جزئين قد يكونان  
 لا يكونان عين الجزء الآخر ثم صار عينه ونظرا الى امر اخر كما يكونا معا امر واحد ثم ينقسم  
 هذا الامر من حيث انه عين احد هما وينقسم من حيث انه عين الآخر كما يحسم والامري

والجانب كما مادة

فانما معا امر واحد هو السج مثلا وانما قطع السج انعدم مع حيث عين الامري وينقسم  
 من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم كقوله لانها ذات متعددة في  
 نفس الامر مع قطع النظر عن تقسيم العقل اذ اعرفت هذا فاعلم وفلك ان  
 ان تركيب الجسم من البسوط والعوارض من القسم الثاني ان التركيب الا كما في  
 اذ لو كان من القسم الاول وكانت المادة والصورة ذاتين مختلفين فيه في الكثرة  
 امتنع صدق المادة على باي اعتبار اخذ لما نقله السار عن بعض المحققين بقوله  
 ان الاجزاء المتماثلة بحسب الموجودات كما ينبغي حملها على التركيب وكذا حمل بعضها  
 على بعض كان المتماثلين بحسب الوجودات كما ينبغي وان فرض بينهما اي ارتباطا امكن  
 متمم ان يقال احدهما هو الاخر وبما في المجموع منها هو الواحد وذاك الواحد  
 به كل بدلة العقل كما انما في كل على التركيب المذكور اذ اخذ بوجوده كما نص عليه  
 المعنى وصرح به الشيخ مما نقلنا عند كيف يكون التركيب المذكور من القسم الاول  
 ولنجعل ياننا مخصوصا بالبسوط والمواد وصورتا بغيرها على ما يرد البسوطيات  
 والصورة فتقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواد البدئية مثلا  
 ليس في الباقية جزءا تاري بالفعل والالكانت الصورة الباقية فانه قد لا  
 حلولها في مجموع الاجزاء طول السريان كما اطلق عليه جمهور متبشرين ولو كانت الصورة  
 الباقية فانه في الجزء التاري وهو يكون تاريا بالفعل يكون تاريا وباقيا معا وهو  
 محقق باقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلافا لما استدل عليه وكيف  
 يكون الجزء التاري موجب وفيه بالفعل ولا ينطبق في الزمان الطويل الذي يكون الباقية  
 فيه موجودا مع مجموعها ومجاورة للاجزاء المتماثلة ولا ان الاجزاء العنصرية ليست  
 حاصلة فيه بالفعل كما ان الجزء يرضى فيه وان كان في غاية الصغر يكون باقيا  
 والخالص يكون الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواد البدئية لم يكن تركيب المواد  
 منها ومن صورها من قبيل القسم الاول من تحوي التركيب الذي ذكرنا في الامور  
 بتقلب غيرا والغذاء بتقلب خلاطا والاطلاق بتقلب نظنة وتقلب علفنة  
 وهي بتقلب مضغفة وبكثرة التقلب شيئا فشيئا الى ان بتقلب جميعا تاوينا  
 هو السابق في هذا التقلب است باقيا بالفعل فيما هو الاخر حتى يكون فيه كثره في نفس



الامر بل كل واحد من العفاء واجزاها امر واحد حقيق لاكثره فلهذا نفس الامر نعم  
 للعقل ان ينقسم كل واحد منها كسب اثاره وفوايده الى اقسام بعضها مادة له باعتبار  
 ونفس باعتبار راطر وبعضها صورة له باعتبار فصل باعتبار راطر وبعضها نكر باعتبار  
 الشيخ في حكمه العلامة من ان البولي والصورة واحد كسب الذات متحدة يجب  
 المنع وما ذكرنا في الاثبات راس من قوله وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة  
 مرتبة في صنع المراتب على التكاليف فبينه من الجانبيين الى البولي الى الحق وهو دال ليس  
 الاكونا بالنعوق في ثمانية امكنة وكما ما ذكره الامام في شرحه من قوله ان البولي  
 في النعوق ومنه فصلت في الجسم وما ذكره في البياض كتاب التحصيل من  
 قوله قد علمت ان البولي ليس في موضوع في اذن هو هو والحق هو هو الى لها  
 ليس كغيرها بالنفع كسبها من الاستيلاء بل بعد لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف لا  
 ولو كان تركيب الجسم منها على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه في نفس الامر لم ينع  
 الصورة بانها ما هي الجسم كما لا ينع تعريف المستغنى بانها ما هي البيت كغيره في  
 الشيخ في طبيعيات السفا بها صفت فانه ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واداء  
 وهو رتبة مما هي الى بها هو وما هو وما دونه هي الحق الكامل لما هيته واما ان كان تركيب  
 الجسم منها على ان يكونا ذاتا واحدا كما في القسم الثاني من كوي التركيب صح تعريف  
 صورة الجسم بما هيته لان هذا الامر الواحد هو صورته ثمانية الامران كونه للعقل ان ينتزع  
 من امر بهما قد صار حين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر فان قلت قد مر  
 القوم بان الصورة خلق للبولي ومع انما دائما لا يتصور ذلك قلت العلة المذكورة  
 ليست من حيث انها واحدة بل اذ صار الامر الواحد كثر اجعل العقل حكمه لعلية  
 بعضه لبعض ولا يجوز ان يكون هناك امر واحد يعرفه كيرة عقلية يتمحق العلة بينهما  
 كالطبيب المعالج للماء وما شئت واحد في الكارز وكالما هيته الى خلقه لعلها رطب  
 المحي له عليه مواطاة وهي جنة في الكارز واذا كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا  
 في نفس الامر فاذ اخذاهما متبعا يكونه فقط لم يصدق جملة على تلك الذات لانها  
 ليست احد ما فقط بل هي عين الاخر اهما وهو ما فوذا بهذا الوجه سبع مادة او صورة  
 واذا اخذ جنة متبعا بهذا القيد لم يصدق جملة عليها وعلى الاخر ايضا وهو ما فوذا

كذلك سبع جنة او فصلا فان اجنس واما دة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا كان  
 جنة واذا اخذ مقيدا بان لا يكون فيه غيره كانا مادة وكذا الفصل والصورة مفهوم  
 واحد اذا اخذ مطلقا كان فصلا واذا اخذ مقيدا بان لا يكون فيه غيره كان فصل فلهذا  
 ان اجنس واما دة يتحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وكذا الفصل والصورة  
 فان قلت كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في امر كسبها  
 الاجزاء لا ياتي قوت اذ هناك امر واحد بالفعل فبان ان يكون مادة وصورة  
 باعتبار رتبة واما امر كسبها فلهذا لا يشابه الاجزاء كالنفس فلا يتصور ذلك فيه  
 اذ هناك امور متعددة مختلفة كمنته كالعلم والجم والعصب فكيف يكون هن  
 الامور المختلفة كمنته هذه الصورة النورية ومما امر واحد قلت الغرض امر واحد  
 لبيسي لاكثره فيه بالفعل فلس لم امرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو  
 من موجود واحد صنف وكما حكم سبب اجزاء كما ان ابا قوت ايضا كذلك غاي  
 الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الباقوت حتمية واحدة والاجزاء التحليلية  
 المفروضة في امرس صفاتي مختلفة ولا يلزم من ذلك كون الاجزاء فعلية الالبية  
 ان الاجزاء المفروضة التحليلية في الكيفية الواحدة التي تنفع فيما كركه انواع مختلفة  
 كما صرح به العلم الثاني وان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيف الواحدة التي هي تلك  
 المتوالت مختلفة كما ياتي اذ بعضا جرم التلك وبعضا كوكب مختلفة كالهيا  
 في طبيعيات كتاب التحصيل اما في اجسام مركبة من العناصر والافلاكيات  
 ويترك بالاداء وتنقذ وتنقذ وطلب بدل ما يتخلل منها فيجب ان يكون اقولا  
 لغز الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية  
 لم يصدق فيه فعل خاص والتميز والاختداء وطلب بدل ما يتخلل كقوله هذا الجسم  
 من حيث هو هذا الجسم فانه ليس لكل واحد من افلاطه واجزاء العنصرية تنقذ  
 تحلل ولا اختداء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين ابعاد بل الابعاد العين بما  
 هو عين والتميز للبدن بما هو بدن فبين ان الجوانات والابنات خصوصية  
 اجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيكون بالحق لان كل ما يكون  
 وحدة بالفعل فلا جزاء فيه بالنعوق وهذا كلامه وهو صريح في ان الاجزاء في العنصر

الكيفية



بالقول وهو واضح بالفعل كما حققناه فان قلت ان تركيب الالكاف في الالف ذكرتم في  
الاشارة بغير معقول لان نفس الالف هي صورتها جوهر مجمع عن اقسامها كذا ذهب اليه  
الشيخ ويتبعه المعنى ويبدو جسم والتركيب الالكاف في صورتها مستلزم لتجزؤ الجسم  
اول جسم المجمع ههنا قلت لان ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك لما  
حدثت من ان العنونة وانما قال بالامر بين محققين في الخارج حتى يكون هناك مجرود  
وما في بالفعل ولزم من صيرورتها واحدا لا من الالف كودين فان الانسان  
امر قد انقلب النطق اليه بالوساطة التي ذكرناها وهو واحد متحقق ليست له في الالف  
جزء اصلا لا مادي ولا مجرود كساب مراتب الانقلابات المتكثرة والعقل يتسم  
بتركيب انما لا يجرى في جوارحه الا بعد ان تمام حركات الكلليات ولا فناء  
في ان يتلبس ببعض هذه الاشياء كقبح الالبعاد والنق مستلزم لان يكون له مقدار  
ووضع وحينئذ يتلبس بالاشياء التي لا يستلزم تلبس بشيء من هذه الاشياء فحق  
مدرجات الكلليات من حيث ان يجمع عن هذه الاشياء وهذا هو المراد بالجمع مخدوم فان  
المجمع العباد وان اراد بالعارف عن هذه الاشياء لم لا جاز ان ينقلب كيدوان  
الي امراف يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اخرى مما كان ماثلا  
الوسوس مثلا فانه سيع فيه المقدار والشكل واللون دون النفس والاحساس  
فاذا انقلب الانسان الي امر لا يقع فيه المقدار والوضع والتخيير وسع فيه ادراك  
الكلليات في انقلب الي مجمع ويخرج المجمع الرزقي كان فيه بالقول الي العقل ولا دليل  
على امتناع ذلك فتنشأ السؤال اقدم بالقول مكان ما بالعقل فاذن يكون النفس  
المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تكمليلا له كما هو شأن سائر الصور لاجزاء  
تركيبها ولو كان جزءا تكميلا لزم امور منها انما نفهم من لفظ انا وما به او فمعنى  
نصدق عليه انه مدرجات الكلليات وانما هي ماثلة فان كان هذا المعنى هو الالف  
لا يصدق عليه مدرجات الكلليات اذا الالف مادي ومدرجات الكلليات مجمع كما  
بين في موضع وان كان هو النفس او مجرودا لا يصدق عليه مثل الجالس اذ  
يمنع الجلس على الجمع وعلى مجموع مادي ابعاد ومنها ان التمام حروف الانسان  
بالحيوان الناطق وفروا الناطق بمدرجات الكلليات وهذا التعريف لا يصدق

وتدبر

المتكامل

على النفس المجردة وهذا وهو لا على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا  
للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدرجاتا للكلليات ومنها  
ان التركيب المتحقق بين المجرد والمادي كذا يكون مجموعها امرا واحدا بالكمية  
غير معقول ومن ثم قال العلامة الجرجاني في حواشي شرح حكمة العيون وانما  
ان الانسان مادية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والآخر النفس المتفارقة  
فليس كذلك لان كلاهما كانت جسما اذ النفس كانت اجزى من الجسم والبدن  
تحت المتأخر فلا تتركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقل ولو ساغ ذلك فلم لا  
يكون ان يكون العقل الفعال مع ما يفعل فيه ويدبر ما واحدا بالكمية اما اذا  
كانت النفس المجردة جزءا تكمليلا من الانسان ويكون حصولا فيه بالقول لا  
بالفعل فلا يلزم تتركيب امر واحد متحقق من المجمع والمادي ويكون المعنى المشار اليه لفظا  
انا والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر واحد المتحقق وهو ان كان متكاملا  
فاو ضاع كذا ادراك الكلليات ليس من حيث انه كذلك فذكر الكل من حيث هو  
مدرجات له مجمع منها خلاف مدرجات الجوزل على ان التركيب بين النفس والبدن  
اتحادي ما ذكره له في كتاب التخصيل بقوله فقد بان ان هذه الحيوانات  
والنباتات خصوصية جمعية وهذا الافعال لا تصدر عن الجسم بواجب جسم مطلقا  
فبما ان يكون سبب آخر وذلك السبب هو المبدأ الذي سمي نفسا وبنيه  
وبين البدن اتحادي حقيقة لا فني قبلها ما ذكره معتق ان لا يكون السبب حاصلا بالفعل  
بل معتق ان لا يكون في امين الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متقدم مع  
العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت السبب في متخرج مع الصورة في الوجود الكارثي  
فلا يكون جزءا خارجا ويكون مجموع لا يتكامل الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادى والجسم  
بما ذكره من ان الجسم مجموع دون المادى وايضا مع اتحادي خارج كيف يصور  
حول احد عناصر المادى وايضا التقوم فتدوا الكلول مطلقا بالانحصار ان كانت  
فلا يخفى انما ان يكون المادى بان كانت ان يكون اتحالي بعينه محولا عليه او يكون مبداء  
لما هو المحول فان كان المادى الاول لم يكن السواد حلالا لانه بعينه لا يصير تاجنا للجسم  
محولا عليه وان كان المادى الثاني لم يكن الصورة حالة في السبب لانه نفسا محولا



على السبيل يا عه لها كما حققه وان كان المراد ان كان الاسود ايضا حاله في الجسم  
 تكون هناك حركات حاله في الجسم موجود بينه وبين الخارج وهو خلاف المذهب  
 والاتفاق على ان هذا المحقق لا يمكن ان يكون الاسود حركيا وان زعم ان حلول الصورة  
 في السبيل هو ان حركته على الوجه الثاني كان من هذا بعد بل انما الدليل على ان حلول  
 الاوحد كالف حلول الصورة في هذا المحقق وفيه كنه من وجوه منها ان قوله ما ذكر  
 من ان لا يكون السبيل ماصلا بالفعل في مسلم اذ لا يلزم من كون امر عيني شي  
 ماصلا بالفعل ومنه ان لا يكون ماصلا بالفعل بل مستحيل في ذلك ان يكون  
 ماصلا بالفعل نعم لزم ان لا يكون وجوده داخل في بالفعل ولا محذور في ذلك  
 فان السبيل والصورة متحدان في الخارج ذاتا ووجودا وكذا التقى والعارض المحل  
 عليه بالمواظفة كما مر بيان ذلك فلا يكون شيئا من وجوده داخل في ومنها ان لا يلزم  
 من كونها ماصلا على الجسم ومنه ان لا يكون في الخارج ان لا يحق في بيانها وبين الجسم  
 فان اجزاء وان كان تخليا لا يمكن على الكل من حيث هو جزء له فالأداة لا يمكن من حيث  
 هو مادة له ولا يمكن من حيث هو جنس وقدر الزق بينه لا اعتبار بين مفعلا ومنها  
 انما كثر ان المراد بالثابت ان يكون كالنفس محولا كما في الكميات  
 او يكون مبداءا كما في الكميات فكذلك لا يلزم من ان يكون هناك حركات وانما  
 يلزم ذلك لو لم يعتبر فيها قسم الى اجزى من والوجه قيد كونه حركيا مثل الاسود كونه  
 معتبر فيه ذلك كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله الموجود قد يكون بالذات كوجود  
 الانسان انسانا وقد يكون بالعرض كوجود زيد ابيض وكذا لا يتغير بالوجود  
 بالذات فتقيد الموجود بالذات اما جوده واما حركته ثم قيل لا يلزم ان الانسان  
 في هذا التصديق صار حين الكاتب في الوجود حقيقة فان الانسان قد كان موجودا  
 ولم يكن الكاتب موجودا وانما صار كاتبا وجد الكاتب بوجوده متاخر عنه با  
 بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو عينه  
 وجود الكاتب ثم اذا زال الكاتب تار من وجود الانسان بعينه من يكون  
 وجود واحد تار وجود الانسان فقط وتار وجود الانسان والكاتب معا  
 ثم يصير وجود الانسان فقط كما كان اولا فتتوارى الموصوفات على وصف الوجود

تتكرر

وهذا على لغة لفظ العقل كيف واذا لاحظ العقل امرين منهما خلافا لثانيه في  
 والمنعوتية ثم زال احدهما مع بقاء الآخر كزعم تلك الملاحظة ان الباقى هو الموصوفات  
 والذاتية هو الصفة ومثل ذلك منه بعض الافاضل على ان الثاني يثبت في الجسم بعد  
 طربان الاتصال والافاضل هو المنعوت لا الصورة حتى يثبت كونه سبيل في كنه  
 يثبت الوجود الذي هو من المعقولات انما فيه لما بناه له مع اقلها فالتحركات  
 ولو كان ذلك لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان العلم هو اني والعالم بالمعلوم اذ  
 يصير النفس متحدة كسب الوجود بالمعلومات ثم اذا زال عنه العلم يصير كالك  
 وانت فيه بان تسميه هذا تسمية اخرى اصطلاحية جديدة على لفظ الاصطلاح  
 عليه التعميم ولا يخلو كما كنه وما ذهب اليه على ما اطلعنا عليه من ان الاجزاء  
 العقلية من حيث انها اجزاء غير مجزئة من حيث ان موضوعها كنهية او انصالية وفيه  
 بك اما اولها فلا يلزم ما ذكرنا لزم ان لا يكون الطفل والسبب والشيخ موجودا  
 بوجود واحد وحيث ان يقال زيد كان موجودا ولم يكن السبب موجودا او  
 واذا صار شيا وجد السبب بوجوده متاخر عنه بالزمان وبما لطبع فكيف يصير  
 الوجود السابق الذي كان لزيد هو عينه وجود السبب ثم اذا صار السبب  
 شيئا بقاء وجود زيد بعينه من يكون وجود واحد بعينه تار وجود زيد فقط وتار  
 يكون وجود زيد والسبب معا ثم يصير وجود زيد فقط فتتوارى الموصوفات  
 على وصف الوجود وهكذا نسوق الكلام لبيان ما ذكره كنه لا يخفى ان الطفل و  
 والسبب والشيخ شخص واحد موجود بوجود واحد واما لما بناه فلان ما ذكر  
 يقع على تمام ان الوجود وصف وارد على الموجود بالفعل في اذا وجد زيد كان  
 وجوده وارد عليه بالفعل ثم اذا صار حين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا  
 على زيد وجودا سابقا واردا على الكاتب وليس كذلك اذ لا ورود الوجود على الموجود  
 اصلا كما سبق كنه في مباحث الوجود بل هو معنى به لبي يتنزه العقل  
 الموجودات ويضيف اليها فاذا وجد زيد وليس كاتبا يتنزه عنه ذلك المجه  
 ويضيف اليها لا الكاتب واذا صار كاتبا يتنزه عنه ذلك المجه ولا  
 محذور في ذلك وكما لم يكن الوجود دائما ماصلا بالفعل يستقط جميع ما بني على

دات



ذلك واما ان تسمية هذا الشيء بالتركيب الاتحادي اصطلاح جديد فلا شبهة فيه وبطلان ذلك قول المحقق وليست كمن ركا كنه غير ظاهر فان هذا الاسم ملائم بمسماه غاية اعملاية اذا لم يكن واحدا في الخارج مركب في الذهن وفي هذا الاسم إشارة الى الجهتين واما ثانيا فلان محالته ذلك مع ما اطلق القدم عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء غير مجتمعة اذ لا يلزم من كون المادة متحدة في المكان مع المركب ان يكون محولا عليه من حيث انها اجزاء له كيف وفي حيزها اجزاء يكون جزء الاخر لا محالة خارجا عنها وهذا الاعتبار لا يصح حملها عليه كما في غير مرة وصح حملها عليه من حيثية اخرى وهي انما هو مجرد مطلقا لا بشرط وجود اجزاء الاخر عنها لم قبل كون الاجزاء العنصرية غير فاصلة في المواليد الثلاثة غير مسلم وما ذكره مخالف لما حققه الشيخ وغيره من المتقين بل نقل الشيخ هذا المذهب وقال يمكن قوم في قرب زماننا افتراء عواما من هذا جبا في بابا وبالف في رده من حيث لو كان هذا الذي يقال ان المركب اذا سلب عليه النار فعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن الفرق والابن في عمره لا شيء فالحق مسمى لا يثبت على النار البتة وايضا في ارضه لا ينظر وبين الاوم بكلام طويل وفيه كذا اذا ما ذكره منها هو ان العناصر ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة وما رفا الشيخ هو عدم بقاء العناصر في المختزج قبل صيرورتها موادا فانه قال كمن قوم قد افتراءوا في قرب زماننا من هذا جبا في بابا وقالوا ان الباطن اذا امتزجت وانفصلت سقطت عن بعض قادي ذلك لا يله ان يتخلع صورة فلا يكون لواحد منها صورة اخرى ولبس في صورة واحدة فيصير لا يهوي في واحد وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة اما يتوسط بين صورتين او ياتي ان المختزج يستعد بذلك لقبول الصورة النورية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى هي صورة النوعات وجعل الخارج اما خارجا لا صورة له ولو كان هذا محال لكان المركب اذا تسلط عليه النار وهذا الكلام بغيره من على ان المذهب الذي ذهب اليه ان العناصر بعد الامتزاج وانفصال بعضها عن بعض يتخلع صوراً وتلبس صوراً او صورة واحدة يستعد بذلك لقبول الصورة النورية التي للمركبات فيقتضيه هذا

المذهب لا يكتفي بالخارج لان استعداد المادة لقبول الصور النورية التي للمركبات بل لابد لو وصف صوراً او صورة واحدة ليقم استعداد قبول صور المركبات والشيخ انكر ذلك عليهم وذهب الى ان العناصر المختزجة لا كالحاج الى صورة معينة لقبول صور المركبات وليس في كلامه هذا دلالة على ان المذهب القريب هو ان الصور العنصرية في غير باقية في المواليد الثلاثة كما صرح هذا القائل كيف لا والشيخ قد استدلل على عدم بقاء الباطن العنصرية فيها ببيان واضح يستقل عنه في كتاب المزاج فحل كلام الشفاء على ما قلناه هذا القائل دليل واضح على صدق ما افادنا انفا من انه ليس من يوافق ما بين دفع الشفاء لم قبل كون الاجزاء النارية ليست موجودة في الباقية من حيث الاستعداد ثم انما يتم لو كانت الاجزاء النارية اما في غير ذلك في غير ذلك اما لو كانتا قد بينت من ان الاستعداد لا يستبعدا في ليس قد ما غابا على الاخر حتى يفسد صورة بل القائل ان تعدل في لا يكون ان يكون الصور النورية التي في باقية حافظة لصورها وما ذكره من ان كل جزء يوصف فيه وان كان في غاية الصغر يكون باقية تانها لف الحقيق عليه الشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا الى صور العناصر كالحال في المواليد واستدلوا عليه بطورين في التوزيع والابن في كذا هو منقطع في كتبهم وفيه كذا اذ يكون الاجزاء النارية ليست حاصلة بالفعل في الباقية من حيث امر واقع جلي لا يكره من له ادب في فهم هذا صواب من ان هذا انما يتم لو كانت الاجزاء النارية خالية فليس كذلك فان اجزاء النار في الصغرة لا يبعثها ورتة لاجزاء النارية والافراد الارضية يوافق ما اوجب من فكيف يبعثها ورتة لها وللجاء اما في ايضا من متطابق بحسب الاستعداد وما بين وليس عدم بقاء الاجزاء العنصرية في المواليد كما في ما عليه الشيخ فانه صرح بعدم بقاءها فيها واستدل بعبارة رتبة واما ظهور الاجزاء العنصرية في الباقية والابن في قد عرفت ان الشيخ ادعى ذلك في المختزج قبل قبول صور المواليد وذلك فيه ظاهر وهذا القائل قد حسب ان جميع المواليد كذلك وهو غير مسلم فان امثال السابق لا يتركها في التوزيع والابن في العناصر كما لا يخفى ثم قبل قول كل فساد واحد ليس في جسم فان العلم وغيره مما

وله



من الانضمام موجودا بالفعل في الركن والكل ذلك مما يربط فلا شك ان كلامي في  
 الاجزاء واحد بالوحدة الشخصية فكون لم الركن مثلا موجودا واحدا بالفعل في  
 نفس الامر وفيه كبر اذ من اليقين ان كل فرد شخص واحد طبيعي في الواقع  
 لا صناعي ومنع ذلك مما يربط في مسموحه واذا كان واحدا طبيعيا في الواقع لم يكن  
 كبرا طبيعيا ولا نفس عليه لانه من ان كل ما يكون الوجود فيه بالفعل يكون الاجزاء  
 فيه بالفعول وبسببه على النظر السليمة **قوله** فان اللحم والعظم وغيرهما من الاجزاء  
 موضوع بالفعل ان اراها انها موجودة في الخارج فلا شك في ذلك لانها لا يلزم من كون  
 لم الركن موجودا في الخارج ان يكون امدا واحدا براسه يجوز ان يكون  
 بعضا من امدا واحد حقيق كمنصف المتصل الواحد وان اراد ان كل واحد منها  
 براسه شخص واحد في الواقع انما هو شخص واحد طبيعي فذلك غير بين ولا مبين  
 ومما لفت نظري الفيلسوف الصائب ثم قيل على ما نقل عن المعلم الثاني ان الاجزاء  
 المحملة المروضة في الكيفية الواحدة التي تقع في الحركة لا تحتاج كلغة قد تقوم ان  
 هناك امدا متصلا واحدا تلك الانواع اجزاء قد ضمت وهو غير مسلم فان هناك  
 امدا واحد هو المتوسط وهو موجود بالاسر في كل واحد من هذه المسافات  
 ويسمى من ذلك اكيال امدا متحد فطبق على المسافة تلك الانواع بمنزلة الحدود  
 المروضة لا اجزاء مروضة له كيف ولو كان اجزاء مروضة له لزم تركب  
 الامر الممتد من غير ذي الحداد وهو باطل فانه في كيف قد بين القوم رده  
 من جهة من الراس على خلاف ذلك كما هو مقرر في كتب الشيخ وخبر  
 من المحدثين والمتأخرين واما ما يوجب من ان الكواكب التي في كثره الثوابت اجزاء  
 تحلله فيكون من غير دليل ومما لفت بصري القوم بل الفطرة السليمة كيف  
 وقد ذهب الشيخ وخبر من المحدثين الى ان لكل كوكب حركة خاصة على مركزه بحيث  
 يكون الكواكب المتحركة بحركات متغايرة اجزاء غير موجودة بالفعل وفيه كبر  
 من وجوه منها ان الكيفية الواحدة التي تقع في الحركة الكيفية هي مسافة تلك الحركة وكيف  
 ينصون ان يكون بالاسر موجودا في كل مسافة من حدودها وهل هذا الا كما يقال  
 مسافة محدودة كمن يربط موجودا في كل حد من حدودها ولا ينقل بذلك من له

اذ في عقله ويميز ومنها ان الاجزاء المروضة في الكيفية المذكورة هي امور بنفسه  
 قطوعا المتحرك في ابعاض زمان حركته لا امور غير منقسمة سلبا المتحرك باجزاء  
 زمان حركته كما حجب ولا يلزم من كونها اجزاء كلية للكيفية المذكورة تركب الامر  
 الممتد من خبره في المقادير كما لا يخفى ومنها ان من ذهب في مواهيس هو ان الاجسام  
 مركبة من اجزاء صغار غير منقسمة في الخارج منقسمة كس اليوم فيكون تلك  
 الاجزاء عند اجساما صغارا وذوات مقادير تقبل لها القسمة التي هي لاجزاء  
 غير ذوات مقدار بل من ذهب بان مستلزم تركيب الامر الممتد من غير ذي المقادير  
 ثم مما يدل على ان الثوابت ابعاض المتحرك لا اجزاء موجودة بالفعل حتى  
 يكون كل منها موجودا واحدا في حد ذاته لو كان كذلك لكان في تلك الثوابت سطوح  
 متعدة مع انه بسبب حقيقته وسوخلاف ما ذهبوا اليه ومنها انه لا يلزم من كون  
 نحو كذا مركبة ان يكون موجودا واحدا في حد ذاته لانه لو كان يكون بعض جسم واحد متحركا  
 دون بعض آخر من كذا لجزء عند هبوط السطح على بعض جوانبه فيتحرك برأيه  
 اجزاء دون بعض آخر لو كان بعض جسم واحد حقيق يتحرك اسرع حركة من بعض  
 آخر من كذا اجزاء مروضة في المتحرك فان ما يرب من المسطح اسرع مما يرب من  
 القطب وبما يجد الاحكام الخارجية كما يتعلق بالاشياء الموجودة في الكائنات كذلك  
 يتعلق بابعاض الموجودات الا ان السيف يجري في جزء من البحر والغوا  
 قد يقع على بعض المتصل الواحد دون بعض آخر على ان حركة الكواكب على مركزها  
 مما ذهب اليه بعض المتقدمين وانكر ذلك ثم قيل كون الاجزاء فيه بالفعول غير مسلم  
 والاصل الذي ذكره ايضا ان لا يلزم من كون هذه الكل بالفعل ان يكون تلك الاجزاء  
 فيه بالفعول اذ لا منافاة بين وحدته ووجود الاجزاء فيه بالفعل وقد ثبت  
 على ذلك بعض افاضل الحكماء المتأخرين والامام الرازي وفيه كبر اذ لو كانت  
 الاجزاء فيه بالفعل اشياء متعدة في الخارج ولا شك ان ذاته نفس هذه  
 الاجزاء لا غير فلا محالة يكون نفس ذاته اشياء متعدة في الخارج لا شخص  
 واحد فيه مثلا فان كانت هناك اربعة اشياء متعدة في الخارج قد تركب منها  
 امر فذات هذا الامر نفس هذه الامور الاربعة لا غير فلا يكون نفس ذاته هي

ويجوز ان



هذا الاربعة في الخارج واحد ثم اذا افردناه مع صفة واحدة كالحق عية او الزبيح  
 فقال مجموع واحد او مربع واحد بوصف الوصف واذا افرد مع صفتين كزوجهين  
 فقال هو زوجان بوصف بالاثنية لكن الوحد والاثنية راجعة بالكتبة  
 الى الصفة لا الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة وهذا المصنف يظهر  
 وجه ما في الحواشي المرفقة على هذا الكتاب من التركيب من الاجزاء الغير المحيولة  
 لا يتركب من الاجزاء المحيولة وهو ان الاجزاء المحيولة لما كانت متحدة في الخارج  
 ذاتا ووجوه كان التركيب منها ذاتا واحدة في الخارج ويكون الاجزاء فيها بالغة  
 والتركيب من الاجزاء الغير المحيولة يكون الاجزاء فيه بالفضل ويكون ذاتا  
 في الخارج امور مستقلة وبها تناف **قوله** بعد تعقل الجنسية والفصلية  
 على ما ينبغي فان اكرم مثلا باعتبار ان جنس الجسم المطلق الذي يكون ان يدخل فيه  
 ما يدخل من الفصول كما عرفت انتفاء امره كالجوهر لا يدري انه على اي فصل وقد  
 نبه على اهمه فان المعنى الجنسي وحده من غير جنسية لا يمكن ان يجعله الله سبحانه  
 مسارا اليه قد كسب بامور غضة غضة من خارج كوان يتوهم هو بعينه  
 باقيا مع زوال واحد منها كما يمكن ذلك في مخصصات الطبيعة النقية ولا شك  
 ان الفصل اذا انضم اليه كصل النقي وبذلك هذا الابهام **قوله** كان احدهما  
 اعم وهو الجنس لا يلزم ان يكون اعم الاجزاء جنسا كوزان يكون ذاتيا  
 في ماهية واحدة وضيا في ماهية لا توجد فيها سائر الاجزاء ولا يكون مقولا  
 على كثيرين مختلفين بالكتبة في جواب ما هو فلا يكون جنسا مع كونه اعم الاجزاء  
**قوله** والمعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التخصيل والتعيين وذلك لان  
 الفصل يوفق بالكل الحق في جواب **ابن** في جوهره والسائل باق  
 شيء انما يطلب التميز فكيف فيه التميز الذاتي وفيه كبد لان الشيء لما راو في نفس  
 الفصل قوله من جنس فقد اجبت التعيين والتخصيل ايضا واقول لا بد من هذا  
 الذبان اذ لو اكتب في السؤال باي شيء هو في ذاته لم يتعين وقوع الفصل في جواب  
 بل وقوعه في ماهية في الجواب لا اقله مثلا اذا قيل لان اي شيء هو في  
 ذاته لكان الجواب الظاهر انه الحيوان الناطق اما اذا قيل لان اي حيوان

من هاتين قسمين بالحدود والذين ان ذلك الجواب عام المشترك

في ذاته او قيل انه اي شيء من الحيوان في ذاته تعين ان يقع الفصل في الجواب  
 فيقال ناطق **قوله** انا قلنا انه لا يمتاز بنفسه اصلا بل امتيازها باجزاءها  
 قبل هذا كيف لان ذاتها لا يوجد في غيرها وان كان كل من الجزئيات انما كان كك  
 فكيف يقال انها لا يمتاز بنفسها **قوله** وهو محتمل ذاته بالاعتكاف الى ذلك الجزء  
 فيكون فصلا فيه انه لا يكلف في الفصل التميز الذاتي بل لا بد مع ذلك انما لا يكون تمام  
 المشترك بينهما فكيف يكون فصلا **قوله** كيف وهو صادق عليه تلك فيقول بل  
 ان نقول المعتبر في الفصل ان يميزا ماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام  
 غيرها فكون تلك اما بهية اذا اجترت في ذاتها مستقلة عليه وكون غيرها من اعم  
 وهذا القدر يكلف في كسب اما بهية وان فرض وجع الفصل في غيرها بطريق الوحد  
 فان ذلك لا يندرج في كسبها وامتنانها عن غيرها بسبب الفصل الابداني ان عرو  
 نفسا لما بهية لغيره لا يندرج في امتيازها عن غيرها كسب الفصل ولا يلزم من ذلك  
 كون اجترار ذاتية جزء الفصل وفيه كبد اذ لو كان ذات الفصل مشتركا  
 ويكون تميزا ماهية بدخول الفصل فيها وعدم دخوله في غيرها لم يكن التميز سريها بذات  
 الفصل بل بصفة الدخول والجزئية وهي امر ساري لما بهية لا ذاتها لا فاذن يكون  
 تميزا ماهية بامر عارض لا بالفصل وهو فلا في الموضوع هذا واعلم انك اذا  
 تعرف كيفية تركيب الشيء من الاجزاء المحيولة بطله لك انه لا يكون مركبا من  
 امرين متساويين وبنية كيفية التركيب المذكور ان الموجود والكارز في التركيب  
 من الاجزاء المحيولة امر واحد لا جزء له بالفعل في الخارج كما بيناه اننا والعقل نفسه  
 كسب اثاره الذاتية كارجية الى مبادي تلك الاتار ولا يوجد مبداء الا اعم  
 بدون مبداء الا فاض سواء كان النعم كسب الوجوه او كسب الملل بعينه  
 العقل مبداء ما هو اعم من تلك الاجزاء جزء منه ومبداء ما هو اخص جزء آخر له  
 جواب تعدد مبداءها مثلا تقسم الانسان الى اجزى هراي التايم بنفسه القابل  
 للابعا والناهي الكسب المتحرك بالارادة الناطق وما يوجد القيام بالنفس برون  
 قبول الابدان كما في الجودات وقبول الابدان بدون النفس كما في المعادن والنق  
 بدون الحس والحركة الارادية كما في النباتات وما بدون النطق كما في الدواب

عرفت



اجبة العقل مبدء كل واحد من اجزاء آف منه واما الالف رالف لا تتعين ان يكون مباديا  
متعددا كالكس والحركة الارادية لا يتناولان يكون احدهما اعم من الآخر ولا يكون  
مبدءا متعددا قطعيا واحتمالا ان يكونا متساويين ولا يلزم تعدد مبدءات لوان  
صدورهما من مبدء واحد اما بنسبتهما لالف او بدون ذلك فلا يعتبر  
العقل مباديا اجزاء منه ولا يتقسم اليها مباديا وتلك الالف كيف ولو اجبة الاجزاء  
المتممة لا ينحصر اجزاءها في عدد لوان ان يكون بين كل جزئين من تلك الاجزاء  
وسايط كثيرة يكون بين الجسيم والجسم انما هي مراتب متعقبات فان قلت لماذا  
اختاروا هذا التقسيم واي ثمر له قلت لما لم يكن للانسان طريق الى معرفة  
الصورة النوعية التي هي حقيقة الشيء كما صرح به الشيخ ونقلنا عنه في اوائل هذا البحث  
الالف انما هي كما صحت في موضع فطري في معرفة حقيقة ان يعرف انما هي فاصحت  
انما هي الذاتية الصادرة عنها بلا واسطة وبعثت دالة عليها وسميت كسب  
مراتب تلك الالف فان ذلك احل في معرفتها بالالف فان نعين اننا واحد مقدم  
على سائر الالف عينت الصورة به وان لم يعين الله واحد بل يكون الله ان مقدم  
على سائرها ولا يبين تقدم احدها على الآخر عينت بها محالها ككس والتميز  
بالالف فانها في جميع صورها يكون ان لم يلمح في حقيقة وجودها بذا يبين متساويين  
يكون كل منها صادرا عنها بلا واسطة وعلى تقدير كثرتها لا يجب ان يكون  
مبدءا متعددا كقوتها وتعد مبدءاتها مجزاة واحتمال وقد عرفت ان لا يعتبر  
اجزاء اعماقية مجرد الاحتمال ومن هنا يعلم ان لا يكون ان يكون جنسان او فضلا  
في مرتبة واحدة **قوله** الاخر احد المذكور باق كماله قيل اقول ليس كذلك  
فان حاصل هذا السر ان اجنس لو حصل بالفصل وحد اي ارتفع ايهام به  
لزم كتمق النوع بدون اجنس الاخر لان اجنس اذا ارتفع ايهام به صار  
هو مع محصله اي رافع الاله نوعا من دون مداخل ما هو خارج عنها وظاهر  
سببه دعوى بدهية هذا الحكم فالتدبير في معنى التحصيل ان رفع الالهام او كتمق  
النوع لا يجدي على هذا التفسير اصلا لانه حين فيه ان المتصور رفع الالهام وادبي  
ان ارتفع الالهام بدون اجنس يستلزم كتمق النوع بدون بناء على انه لا دخل

ان هو خارج عن المحصل والتحصيل في النوع قطعيا في ارادته في هذا التقريب فليس  
وظيفة الامتناع بدهية الملازمة التي ادعت فيه بين رفع الالهام بالفصل وحد  
وكتمق النوع باجنس من غير مداخله غيرهما ان قبل الامتناع واما الاخر  
الآخر فهو في نوع ما اورثنا الفاعل نفسه على هذا التقريب بل داخل في كلامه حيث  
صرح بان هذا التقريب انما يتم في المتساويين ان هذا يشعر بان لا يتم في غيرهما سواء  
كان اعم او اخص مطلقا او من وجه **قوله** اما اذا كان احدهما استلزاما لهما من  
جهة اخرى وقد اكد هذا الاستلزام بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان  
واما تقريبا لا ولا فيجب على ما قدم من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والتحصيل  
في النوع فامتنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمة المتخيلة لا الى ما ذكره فبين ان كلام  
هذا القائل ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعم الشارح وفيه كمال اول  
فلما ان اراد بقوله لو حصل اجنس بالفصل وحد لزم كتمق النوع بدون  
اجنس الاخر ان يلزم كتمق النوع في المزدوجين ان مركب من جنسين وفصل  
بدون اجنس الاخر فتمت في ان لو كان كذلك لزم كتمق الكل بدون اجنس وانما  
وان اراد ان يلزم كتمق النوع في ما بدون اجنس الاخر فلم يكن لم لا يكون ان ينقسم  
اجنس الاخر الى ذلك النوع في كتمق النوع في المزدوجين منها لا به لانه في ذلك من  
دليل واما ما بناه القائل ان تدبير السر في معنى التحصيل غير مجدي قوله لانه حين فيه  
ان المقصود رفع الالهام وادبي ان ارتفع الالهام بدون اجنس يستلزم كتمق  
النوع بدون بناء على ان يمنع هذا الاستلزام اذا لازم في النوع الشارح  
الى ان في المزدوجين ولا يلزم من كتمق اجنس لو حصل بالفصل كتمقه والا لزم كتمق  
الكل بدون الاجزاء ومن هنا يظهر بطلان الحصر الذي ادعاه في قوله حين اراد التوضيح  
لهذا التقريب فليس وظيفته الامتناع بدهية الملازمة التي ذكرها واما ما بناه فلان غاية  
ما لزم مما قدم في الوجه الاول من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والتحصيل في النوع  
ان لا يكون ما هو خارج عنها داخل في النوع اي صل منها لانه النوع في المزدوجين وايضا  
الشارح ان يكون بل يجب ان يكون **اجنس** الاخر مدخل في النوع في المزدوجين وذلك  
ظاهرا **قوله** فلا تتركيب على الامتناع قال بعض الفضلاء جعل بعض السرا 2 هذا



مباحث الشخص

منه على قول القس وما لا جنس له فصل له وهو بعيد عن الازمان السليمة  
 بوسيلة بين المخرج والمخرج عليه قوله وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود اثنين  
 في مرتبة واحدة قال اوله الاول ان يجعل تعالى مجموع قوله وما لا جنس له لا  
 فصل له وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود اثنين في مرتبة واحدة وكما علم فيه  
 منها راجعا الى اكبر الفصل المتعبد بعدم التقيد في مرتبة واحدة والقرينة لذلك  
 واضحة وانما ذكره في الزكيات **قوله** فاذا نال في الشخص من امر زائد على ما  
 اقوله انما يلزم ذلك لو كان منشا المنع عن الشركة امر في المصور وهو غير مسلم  
 بل منشا في كونه المصور وتحتق ذلك ان ليس الشخص يكون بهي مثلا الا انما هيته  
 المتعبد به بالكم والكيف والوضع وجزء من المقولات السبع ولا يدخل فيه امر زائد  
 على انما هيته التعبدية ولذلك اذا سئل عنه بما هو متبع للمخرج في الجواب فان ادرك  
 الشخص المذكور بانفسه كان تقصيرا ما نفع من فرض الشركة فيه وان ادرك لا با  
 بانفسه كان تقصيرا في مانع من فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا  
 اذا علمت انما هيته ما علمت بانفسه وفلت مثلا قطع ماء متعبد بالمقدار المذكور  
 في الابين الفلانة الى غير ذلك حتى يدرك الخاطب قطع ماء متعبد بجميع الصفات التي  
 ادركت القطع متعبد بها في اجتناب تصور ذلك للقطع المذكور في منع الشركة وتصور  
 ما هيته لا يمنع هنا مع ان المصور واحد فظهر ان منشا المنع المذكور هو الادراك  
 اكبر لا امر في المصور كصحة صفة بغير جزاء وكيفية تصور الشئ البعيد  
 اذا كان بانفسه ما نفع من فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ما هيته ايضا  
 يجوز له واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعا من فرض الشركة فيه وقد  
 لا يكون مانعا من فرضها فيه كسب كونه الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان  
 علمه تعالى بالجزء على الوجه الكلي استلزامه ان علمه تعالى على النقيض لانه لا يلزم من  
 ذلك ان يكون علمه تعالى السائل مفهوم الجزاء كما تقوم ببعض الناس وتنتج على الحكماء  
 بذلك بل جميع المفومات جزئيا كان او كليا معلوم ان جميع الوجوه غاية الامر  
 ان علمه بانفسه لا يمنع من فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم الخاطب في انما لا يضرب  
 عنه ولا محذور في ذلك فتدبر **قوله** فذلك الامر الاخر جزء زائد ممنوع اذا يلزم

من كون شئ جزءا للمفهوم ام ان يكون جزءا منه الا يبي ان الجي بجزء من هذا القول  
 كمنع في موضعه وليس جزءا من العرفه فاذا كان مفهوما زيدا انما هو وصفا  
 لعوارض مخصوصة زائده عليه خارجية عنه كانت تلك العوارض جزءا من مفهوم  
 زيد ولا يكون جزءا من ذاته ولا يكون غير بعض افراد النوع المحتج عنه بعض آخر  
 بالعوارض الخارجية عن تلك الافراد كما هو من ذهب الحكماء لا باس واخل هذا كما  
 صبه بعض المتأخرين وسماه بالشخص **قوله** ويتجاذبان في الذهن فقط فيه  
 بحث اذ لو كان الشخص مما زاعى سايب الاجزاء العقلية في ذاته لكان معلوما  
 انما زاعى ما من سايب الاجزاء وليس كذلك لانا اذا فتننا عما هو معلوما  
 عن زيد مثلا لم نجد له جزءا مخصوصا به سمته بذلك الجزاء من بين نفسه اذ لا نفهم  
 منه الا انما هو وانا بالعوارض العرفية من الكم والكيف والوضع ونحو ذلك  
 فتأمل **قوله** ولو سلم فذلك ما كفه بعد تسليم كون ذلك الامر جزءا موجودا  
 من الشخص لا يتناسب ارتكابه انما كفى بالشخص من الكم واقتضاه لان تلك الامور  
 خارجية عن الشخص المذكور قطعاً فالاولي ان يمنع كونه جزءا من الشخص كما استرنا  
 اليه قال بعض الافاضل اخبرني عن قوله صاحب المواقف ليس مفهوم زيد مفهوما  
 الانسان وهذا آه باء سلما ان مفهومه ليس مفهوم الانسان الكلي العاقل  
 على حد ولم لا يكون هو الانسان المتعبد بالعوارض الخاصة الشخصية التي  
 لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم ذلك فالتجوز العقلي للموضوع الخارج عن  
 لا يلزم ان يكون موضوعه اخراجا ولو سلم ذلك فذلك الشئ هو ما كفه من الكم  
 والابن ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع كونه اكثر من كونه  
 وم لا سمونه شخصاً بل ما به الشخص والجواب عن الاول بان المراد ان الانسان  
 مع قطع النظر عن العوارض الخارجية هذه لصدق على كبريه ولو كان زيد عارفاً  
 عنه لا يمكن صدق على كبريه مع قطع النظر عن العوارض الخارجية عنه وليس كذلك  
 وعن الثاني ان الشخص اذا كان داخل في الهوية الخارجية لا العقل لا يكون عروفاً  
 الوجوه والخارجي لما هيته الانسانية فقط والالم يكن تفصيل العقل الهوية الخارجية  
 الى انما هيته والشخص مع بل لا بد ان يعرف الوجوه لما هيته والشخص المتعبد بكم







مطلقا في التعيين فان الارباب ما منع عن التعيين ولذا نك قالوا في الجنبين في  
مرتبة ان كسب كل واحد منهما لا في موقف على كسبه وعلى تقدير ان يكونا معا  
مع حبس انها مشخصة على الشخص بلزم اما النسب او كون الشخص اخله لنفسه  
والفرق بين الاكاد والتعيين بان الاول مطلق في الوجود وليس الشخص مطلقا  
فدفع التعيين بل ما يكون في دفع التعيين انما هو تعيين الغير دون تعيين نفسه بخلافه  
فما حكم بالعدل به لانه فان من النصف من نفسه كبره جوارا ووربا بالاكاد و  
التعيين كسار في كونها موقوفين على الوجود والتعيين في الاطلاق واكفوصة ورة  
ايضا ان يقال ان افادة الوجود الكارهي توقف على الوجود الكارهي مطلقا لكون  
افادة الشخص الكارهي توقف عليه مطلقا سيما اذا كان الشخص من الموجودات  
الكارهية كما هو مذهب المحققين من المتأخرين لئلا التخصيص اذ لا يكون العلة  
المشخصة متوقفة لنفس الشخص بلزم على كل تقدير ان يكون الوجود مقدما على  
الشخص وهو مناف للمحقق الذي ذكره من ان تقدم الوجود على الشخص مستلزم  
في دفع الوجود لا مبرهم في مرتبة التقدم وفيه كسب مستند في مهلة مقدمة على ان  
التخصيص امر لا مبرس جاز في شخصه ذلك الامر كسب يمنع عن فرض الشبهة  
فيه كما هو بعض المتأخرين وبني هذا الفاضل كلامه عليه فان منشا المنع المذكور  
هو الادراك لا كسب المدرك كما حققناه آنفا بل هو جاز في جميع ما عدل  
بحيث لا يشاركه موقع اخر في جميع ذاتياته وخصايته فان كان النوع منحصرا  
في واحد كان بذاته مستحفا ومتميزا عن جميع ما عدل وان جاز ان يكون له لوازم  
او عوارض يمتاز بها ايضا عن غيره بان يوجد فيه ولا يوجد في غيره وان لم يكن متفردا  
في واحد بل يكون متفردا فلا بد ان يكون لكل واحد من تلك المتفردات ما يميزه عن سائر  
سواء كان امرا واحدا يوجد فيه ولا يوجد في سائر الامور متفردا يوجد  
جمله فيه ولا يوجد في واحد اخر من وان كان ابعاض تلك الجملة مشتركة بينه وبين  
غيره اذا تمهد هذا فنقول في القسم في دفع التعيين مسلم لكن التعيين هو التميز  
عرفت وكل نوع من الانواع جوهر بالان اوجها فهو بذاته متميز عن مابياته  
ومن بين جنسه ايضا فانما هي نوع نوع اخر فقد ميز العارضي بواسطة نفسه

الذاتية موصوفة خالصة وخالصا لهذا النوع من العارضي وميزا موصوفه العارضي  
بواسطة نفسه الذاتية خالصة عارضا لهذا النوع من الموصوفين ولا يذو ذلك  
وسبيل التعيين ان يميزه بغيره وكون امتياز كل من السبلين بالآخر فان اتفق ان  
يكون نوع العارضي منحصرا في شخص واحد فقد كفي ذلك في تميز موصوفه عن جميع ما  
عدله وتخصه اذ لا يوجد هذا العارضي في غيره وان جاز ان يكون هناك امور اخر  
يتميزه عن بعض اعيان او عن جميع اعيان وكذا انكم اذا اخصر نوع الموصوفين في  
شخص واحد وان لم ينسب ذلك فلا بد هناك من امور متعلقة به يميزه عن جميع ما  
عدله مشخصة اياه يكون جملة مخصوصا به ولا يلزم ما حجب به ان انا جاز اذا  
كانت علة للسبب بلزم اما التسلسل او كون الشخص اخله لنفسه لان ذلك في صورته  
يكون النوع منحصرا في واحد وهو بذاته مشخص متميز عن جميع ما عدله اذ ليس هذا  
النوع مشتركا بين موجودين بل لو كان الشخص كخصيص اما جهة النوعية حيث  
يمنع من تصور من فرض الشبهة فيه بلزم ذلك فمن تعين الشخص لنفسه ان لا  
يكون نفسه مشتركا بين اثنين لانه كخصيص نفسه حتى يلزم ان يكون له كخصيص آخر  
واما ان الشخص من الموجودات الكارهي فليس مذهب المحققين بل ليس  
حققا بالتوقف اليه الا بالنسبة كما فعله المحقق ثم تقدم الوجود على الشخص ليس منافيا  
للمحقق فان الوجود كما عرفت فيما سبق من مقدم على فعلية الذاتيات في نفس  
كيفية لا يكون مقدما على الشخص ولا يلزم خروج الوجود عنهم بناء على ان ليس  
خروج في نفس الامر كما هو كقوله **قوله** متميز في نفسه عن فرد لا مشترك فيه  
كسب اذا اكتفته لو كانت هي من اللوازم والعوارض جميعا لا بنا لها الحس  
اصلا فانما بنا في الشيء مع عوارضه وخواصه القربى كما حقق في موضعه فلم يكن  
محموسا واذا لم يكن محسوسا لم يكن ما يفتقر من فرض الشبهة في ان منشا  
المنع عن فرض الشبهة هو الادراك الحس كما مر غير مرر ومنشا الاستنباه عدم  
التمييز بين الشخص والمنع عن فرض الشبهة وهو بان اكتفته لو كانت مشخصة  
لانت مخصوصة كسب يمنع تصور من فرض الشبهة فيها فاذا كانت مشخصة بذاتها  
كانت ذاتا مخصوصة بذات الكيفية وليس كذلك اذ من جمع الشخص الى عدم الاشتراك



بالفعل ويرجع المنع عن ذهن الشريك هو الادراك الكسبي لا كسبي المحرك كما حرفت  
**قوله** وقد لا يكون متشخصا بنفسه بل بشخص مغاير لنفسه انكنا القسمة بها  
واغتر والامر المتشخص بذاته قسما واحدا هو الواجب نحو قال لا يختار في البسات كتاب  
التحصيل ثم من الاسباب ما يكون متشخصا بذاته كما كان في واجب الوجود ومنها ما يكون  
متشخصا بغيره اذ من ذاته كالاعتقال الفاعل على ما بينه ومنها ما يكون بعرض لا في اول الوجود  
والثاني جعل المتشخص بذاته قسمين احدهما ما يكون متشخصا بنفسه فانه وحكمه بالواجب  
تعالى والثاني ما يكون متشخصا بسند اياه ذاته وكذا في ذاته كما استمر في السنة القوم من  
ان شخص الواجب كسبه فيه وفيه ان مرادهم ان الشخص ليس امر موجودا وازايد عليه  
على قياس قسمة قدرته وعنايته ووجوده وجودا عينه لان شخصه هو عينه  
باعتقاده اذ نفس الشيء وامتنان في هذا لا يكون نفس ذلك الشيء بالذات **قوله**  
لان الكمال في الشخص لا يتقارن اليه يكون متاخرا عنه قيل لا يتم هذا في الكمال الجوهري فانه  
مقدم على المحل كسب الوجود وفيه كسب اذا كمال الجوهري انما كل في انما في كماله  
قرب في موضعه وفي احوالهم لا شخص معين فلا يرجع ذلك نقضا على الكمال في الشخص متغير  
اليه **قوله** فتبين ان يكون محالا وهو انما قال لا بعنا فضلا يمكن للحكم ان يعارض  
ويبقى انكم قد اذنت فتم بعدد الشيء من العلوم القابلة بالاعتقال الجوهري فانه قد يدرك  
على ان المادة في ذاته في تعدد الشخص انما هي الغير المتشخصه لشخص وفيه كسب اذ  
لو كان ادراك العقول الجوهري في كل صور علمية فيها كانت العقول ما في ذاتها  
اذا مراد بالما في ذاتها ما هو اعم من الموضوع كما ان النفس كس ما في الصور العلمية  
الما في ذاتها وقال ايضا ان المراد بالتشخص عن الشخص ما لا يتعلق له به اصلا فلم يخف  
غير المتشخص لهذا المعنى في المحل والما في الجوان ان يكون العقول بخلافه وان اراد به ما  
لا يتعلق له تعالى الكل فالكسب بتساوي نسبة المتشخص به كس المعنى مخالف حكمهم  
تعدد العلوم بتعدد المعلومات المتعلقة بها فان متعلقات تلك العلوم  
ليست محالما هي العلم ولا حالة فيها وفيه كس اذا العلوم اعراض بشخص و  
وكسب بالوصفات او بالاستعدادات محلها موضوع واحد كما في سائر  
الاعراض واذا وجدت متشخصه متكررة تعرض لا الاضافة الى المعلومات ويلزمها

ذلك الاضافة فان سبب تعدد ما في العوارض هو تعدد موادها كسب في العلوم  
تعدد بتعدد المعلومات انما تعدد حسب تعدد الاراد بتعدد المعلومات  
سبب لتعدد ما في نفس الامر فلا منافاة بين هذين التعالين **قوله** اذ لو كان  
نوع كل مادة متشخصا في شخص اذ قيل فيه نظر لجوان ان تعدد اذ في كل فردا و  
كون نوع كل فردا متشخصا في شخص مستند بتعدد ما بكل فردا لا بتعدد انما في وتعدد ما  
الما جاتا ولا محذورة ولا اولها ان يقال لا يكون نوع ما في كل شخص متشخصا في  
شخصا خلا في هذا اذ عديم ان لا شخص من العنصرية متساوية في الحقيق في  
وفي كس اذ لو كان مادة كل شخص يكون نوعا اخر موصل في شخص واحد كما في  
لزم ان لا يتقلب شخص الى شخص اخر وهو باطل ضرورة وانفا **قوله** تكسر  
امادة معلل باعراض ملحوظا قيل هذا في ما ذكرناه في اصل الدليل من ان لا يكون  
استناد الشخص الى ما بكل في الشخص كما لا يخفى وكيف يقال شئنا الشخص لا يكون  
ان يكون امدا حال في الشخص ولا مباينا فعلة انما في المتشخصه بما كل فردا وبذلك هذا  
ثم اقول الا ويل في الجواب ان يقال امادة لا سكة بذاتها بل انما تكسر بعوارضها  
وكس تلك العوارض مستند الى الاستعدادات المتغايرة فالما في مع عرض من  
تلك الاعراض القابلة بما متشخصه فردا من الافراد فتشخص تلك الافراد بعوارض  
الحالة في المادة لا كماله في انفسها وليست تلك الاعراض متشخصه للمادة فيندفع  
التدافع المذكور ولا بد ما اورد صاحب المواقف اصلا وانت لم يفسر تعلم  
ان لا يعالج توجيه كلامه من ذلك بقدره يكون شخص انما في بالاعراض كماله  
الا ان مكلف بان الامر لا يوازم تشخصها بها كقبيته فهي شخصها عندنا ولا يخفى عدم  
ملائمة لاه الجوهري هو الشخص الكسبي وفيه كس اما اول فلا منافاة بهذا  
مع ما ذكرناه في اصل الدليل ممنوع وكس ما في علم الشخص في سبب ان  
لشخص شخص واحد متشخص به ما بكل فيه من عوارضه عديم فيكون هذا الشخص متساويا  
على عوارضه ومنع ان يكون معلولا لا كلف المادة فان لا سبب الاستعدادات  
المتغايرة والامور الخ متشخصا تلك الاستعدادات شخصيات متغايرة ومن  
اي بذان يتشخص بالشخص السابق على العوارض اللاحقة وقد استر الجيب

الاصح السابق







الذي عينناه والكل المنطوق في جميع العصور من يوم واحد فلا مثل له حق بنظم الى مثله  
**قوله** فان قيل فعلى ما ذكره في قيل اي من ان تقييد الكل بالكل لا يفيها الجزئية فيلزم  
 عند تعقل شخص ان تعقل اشخاص غير متناهية في هذه الملازمة نظرا الى ما هو الاول  
 ان يقال لو كان لكل شيء اما حية فلا تحقق الجزئية اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئية بذاته  
 نظرا ذلك بان يوقف سلسلة غير متناهية من الممنومات المتضادة وكل واحد منها  
 كلي والآخر ان تقييد الكل بالكل لا يفيها الجزئية فيكون مجموع تلك الممنومات من  
 حيث المجموع كليا وفيه كمال اذ معنى كلام السار في على قد يدان يكون ما ينضم اليه  
 الكل وتقييد الجزئية جزئيا مستل على جزئين ما حية كلمة وجزئية مستل على ما هي كلمة  
 وجزئية اخر حكمه حكم الجزئية الاول وبذلك الى غير النهاية كما صرح به جازية وجل هذا  
 التقدير يكون للشخص اجزاء غير متناهية والعلم بالكل متضمن للعلم باجزائه العلم  
 بالشخص يكون متضمنا للعلم باجزائه الغير المتناهية والنظر على هذه الملازمة غير ظاهرة  
 واما الوجه الذي صرحا به في منظور فيه اذ في الصورة المفروضة قد علم ان الجزئية الى الكلي  
 غاية الامران الجزئية المضمون الى الكل مستل على كل وجزئية وبذلك لا انه انغم الكليات  
 الصرفة بعضها الى بعض كما تضمنه قوله بطل ذلك بان يوقف سلسلة غير متناهية  
 من الممنومات المتضادة وكل واحد منها كلي والآخر ان تقييد الكل بالكل لا يفيها الجزئية  
 حيث ذهب الى ان اكتملة ولو كانت غير متناهية لا بد فيه من الوحدة اكتنفة وجوز  
 تركيب اليه من اجزاء كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة من غير الانتهاء الى ما هو  
 واحد حقيق وقد بالغ في ان ذلك جائد وهما انك حصول الجزئية من اجزاء جزئية يكون  
 جزئياتها بالغير وادعى ان الجزئية لا تحقق لعدم الانتهاء الى ما هو جزئية بذاته مع ظهور  
 عدم الفرق بينهما في ذلك لثبوت مطالب بيان الفرق بين الصورتين نعم هذا ينبغي  
 محمل ما دقت به ذلك فارجع اليه **قوله** ما عرفت من ان تقييد الكل بالكل قيل فيه  
 بكت لان اللازم من شخص كل منهما بناء الاخر ان يكون كل منهما على الشخص  
 الآخر ولا يلزم من ان يكون تقييد الكل بالكل مغيبا للجزئية بل ان يكون كل منهما مغيبا  
 لشخص الآخر ولا استحال في الا ان يثبت ان الشخص متقدم بالذات على الوجود  
 او هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي عن يلزم كون كل منهما متساوية الوجود والآخر بالذات

وان احدهما ما يتاخر

او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند السار ومن كذا حذف وانما ما ذكره في مثال  
 امتياز كل من الشئيين بالآخر من الطائفة الاولوية غير مطابق وان احدهما لا يفيها **امتنان**  
 الا اذا صلا بل شاعف منها امر متخير عن غيره واكوا سب ان المراد بامتنان كل من  
 الشئيين بالآخر ان يحصل لكل منهما با حينا والتقدم بالآخر امتنان لم يكن حاصلا بدو  
 ذلك التقدم كما في المثال المذكور فان كلاهما صار با حينا والتقدم بالآخر احصى ما  
 كان قبل التقدم ولا يتاخر من ذلك في الشخص بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين  
 متشخصي كل منهما بالتقدم بالآخر واللازم ان يفي تقييد الكل بالكل بالجزئية وفيه بكت  
 لانه ان اراد بالشخص كون الشئ كذا اذا لاحظ العقل متمتع عن فرض الحركة  
 فيه فقد عرفت ان ذلك متعلق بنحو الادراك وهو الادراك الحسي فالحركة  
 باكثر من حيث هو مدرك به جزئية والمدرك لا باكثر من كل والشخص بهذا المعنى  
 لا يمكن ان يكون نفس الوجود ولا ان يكون متقدما عليه كما لا يذهب على ذي  
 مسكه ولم نقل عن الفارابي ان الشخص بهذا المعنى ليس الوجود واصلا وان اراد  
 به كونه بكت لا بد ان يكون غير متناهية في جميع جزئياته وخصايته في ان يكون كل  
 بالتقدم بالآخر من الكيفية وبالعكس وحيث يكون شخص كل منهما بالآخر وان  
 اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليبين حال **قوله** ولم يصدق عليه انه متشخص  
 غير مسلم اذ الان من حيث هو كما لا يتاخر في الوجود ويصدق عليه الواحد  
 لا يتاخر في الشخص ويصدق الشخص ايضا فيلزم لا يقال هو من حيث هو لا واحد  
 ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما  
 انه في الواقع واحد فلا كلف لاحد من الآف لا كسب الاعتبار ولا كسب  
 الواقع لا يتاخر من حيث هو في الواقع وليس متشخصا في الواقع  
 بل انما المتشخص هو الانسان بشرط الشخص لا يقال ان كان الانسان المخلوط  
 سميا صدق ان الانسان من حيث هو سميا لا نقول الاحكام العقلية كلف  
 بافلاك الاعتبار است الا باني الانسان المخلوط مسدول الانسان  
 من حيث هو بعيد والسار في ذلك ان المطلقة والمخلوط متغايران كسب الوجود  
 العقل باعتبار اخر فيتمتعون في الاحكام ان بعد لذلك الوجود وكسب ذلك



الاختار وفيه كذا اما اولاً فلا بد ان اراد بالان من حيث هو والانسان  
المخرج كما يستخرج به هو من حيث هو ولا واحد ولا كثير فلان ان من حيث هو واحد  
ما سبق من ان اما جهة من حيث هو ليست الا هي فهي كما لا يكون كثيرة لا واحدة  
ايضا وان اراد به الان المطابق كما يدل عليه والسر في ذلك ان المطلقة والمخلوطة  
متغايران فهو كما لا يتباين في الوحدة ويصدق عليه الواحد لا يتباين في الشخص ويعبر  
عليه الشخص فلا يلزم وجود الانسان واما ثانياً فلا ان المخلوطة اخص من المطلقة  
وكل ما هو صادق على الخاص وجب صدقه على العام جزماً فاذا صدق ان المخلوطة  
شخص صدق ان بعض المطلقة شخص بالضرورة فتصدق ان المطلقة شخص قضية مملوءة  
لا تالزام لجزئيه ولا تندفع ذلك بقول الاحكام العقلية ككف باختلاف الاعتبار  
كما لا يخفى وما ذكر من التنوع منقول فيه لانه كما صدق ان الانسان المخلوط مع صدق  
ان الانسان المطلق مقدم مملوء والا فلا بد ان يستدل هكذا مفهوم الانسان مثلاً مع  
واحد بلا ريب وليس مستحسناً فالوحدة في الشخص **قوله** فان الموصوف بالكثرة  
قبل فان قيل ان اراد بقوله ان الكثرة من حيث هو كثره متال في التميز بين اعمامه و  
والعوارض من حيث هو قال الانسان من حيث هو انسان واحد ولا كثير فليس الكثير  
من حيث هو كثير موجوداً ولا معدوماً بهذا المعنى على قياس ما نفى هناك بل هو كثره  
الاختبار كثره فقط وان اراد ان في الواقع موجود في الواقع ايضاً واحد اذ كل شيء  
فله وحدة فلما تخار الثاني وموصوف في الوحدة غير موصوف في الكثرة بالاعتبار وان اتحد  
بالذات والكثير من حيث هو كثير موجود في الواقع وليس واحداً في الواقع بل هو  
من حيث هو اذ في موصوف في الوحدة والاصلا من موصوف في الكثرة هو بعينه موصوف في الوحدة  
اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موصوف في الوحدة لتتفق المناقاة  
بين الوحدة والكثرة وفيه نظر لان المناقاة بين الوحدة والكثرة لا تستلزم مغايرة  
موصوفهما بل ان يتباين على موصوف واحد وما ذكره من امتناع تعاقب الوحدة  
والكثرة على تعدد بقائه في الوحدة بالموصوف والمحمول كما سنده في جوابه ٥  
انما قاة تستلزم مغايرة ما يتصف لانه زمان واحد وبذلك يتم الغرض ويكفي كواب  
عن اصل السؤال بان يقال ان معنى القضية الوضعية الممكنة وهو ان الكثير بسبب الكثرة

ممكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المتباينة لها المناقاة منها وهذا ينبغي ان  
من ان الابطال لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثرة المتباينة لا وجود له **قوله**  
**محمول** ان الوحدة ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار الكثرة الذي لا يكون  
واحد اصلاً لا وجود له اذ محصل الابطال ان الوحدة ساغة الكثرة والوجود لا يتباين  
لكن يتبع المناقاة في ظاهر العبارة فان الكثير بالمعنى المتباين للوحدة المتباينة المطلقة  
ليس بوجوده واصلاً فيجب حمله على ان وصف الكثرة لا ياتي عن اتصافه بالوجود و  
وفي كثره اما اولاً فلا يمدح ما حققه هناك ان الكثرة متافئة للوحدة ومتباينة  
لا دون الوجود وهو غير مسلم اذ لا يتباين هذا استسماً بل هما متغايران بالعرض  
كما حقق في موضع ولو كان المتباين بينهما مسلماً لكان في الاستدلال ان يقال الوحدة  
متباينة للكثرة والوجود ليس متبايناً لكونه باقاً المتدمات مستدركاً واما ثانياً  
فلان لا سلم ان الكثرة بالمعنى المتباين للوحدة المطلقة ليس بوجوده وقيل لا كونها ان ياتي  
عن الوجود ووجهه ان علم انه لا ياتي عن اتصافه به لا بد لذلك من دليل وهذا اعلم  
ان امره بالكثير من حيث هو كثير لان الكثرة بلا امر يصح كسب اخذ هذا الامر  
مع صحيح الاتصاف بالوحدة مثلاً احاد العشرة اذا اخذت مع صفة الجموعية او  
العشرة بوصف بالوحدة فيقال مجموع واحد او عشرة واحد وكذا اذا اخذت  
مع النسبة الى موصوف واحد بوصف بالوحدة بالموصوف فيقال هي واحدة بالموصوف  
واذا اخذت مع النسبة الى محمول واحد بوصف بالوحدة بالمحمول الى غير ذلك واما  
اذا اخذت ذوات الاقارن المذكورة بلا امر سبق بحسب اخذ هذا الامر مع ان  
يوصف بالوحدة فهو موجود وليس بواحد فكون الوجود غير الوحدة **قوله**  
اعداً له لك الجسم الشخص بالكلية ان اراد باعدام الجسم الشخص بالكلية اعدام واعداً  
اخذاً له جميعاً فلا يلزم من بطلان الوجود المخصوص هذا كما لا يخفى وان اراد باعدام الجسم  
الشخص فقط فبطلان اللازم ثم اذا ما رجعة بعد النزول الى الكثرة ان لا يتبع شخصاً واحداً  
بل يصير اشخاصاً وكيف يكون شخصاً واحداً مع ان بعضه يكون في كونه وبعضه آخر يكون  
في كونه اذ منفصل عن الاول ولم يلزم ان يكون نسبة مياه الكثرة الى ماء الجرة كسبها  
الى سائر اشخاص المياه اما على من ذهب القائلين بتركيب الجسم من الميوعة والصورة



فلا ينبغي ان يسمي بمادة ما، الجرة دون سبب يد اشياء من المياه واما على مذهب  
التأويلين فيجب ان يكون من الاجزاء الغير المتحركة فلا اجزاء في بعض الاجزاء ما،  
الجرة دون اجزاء سبب اشياء من المياه فان قلت كنت تعلم قطعا ان الماء الذي كان  
في الجرة بعد ما في الكبة ان كان قريبا من السطح واذا لم يبق شيئا من الماء الذي كان في الجرة  
فيكون باقيا في الكبة من حال حصول الماء في الكبة ان وكيف يقع هذا الحكم قلت لما كانت الصورة  
المادية الواحدة طائفة في السبب في حال حصول الماء في الجرة كانت السبب في ما، واحدا بالوحد  
وافاضت الصورة المادية المتعددة في حال كون الماء في الكبة ان صار من تلك السبب في  
ما لم يتعد بالعرض ايضا كما حقق في موضع فلا جرم يصدق ان ما كان في الجرة في صورة  
في الكبة ان كنهه كان في الجرة شخصا واحدا وهو في الكبة ان شخصا متعدد ولا محذور في  
ذلك **قوله** والحكماء لما ذهبوا الى قبل معنى اهم لا يباينون في عدم كون التفرق اعداما  
بالكلية وان تارة في بقا، الجسم بكتلة جزئية والقدرة الفعالة ورعا المتفق عليه بين العقلاء  
المميزين هو عدم استغناء بالكلية وانما دميها الكبة ان مع بقا، الجرة اما من حيث البوابة  
او من حيث المادى وان اختلفت في نفس الامر من نفس الكلام كما ذهبوا الى ان سوان يستلزم  
سما وهو انه لما ذهب الحكماء الى ان الجسم يتعدد بالتفرق لزم ان يكون التفرق عند  
اعدادها بالكلية قد فعلوا بانهم يسمون سبب في الكالين ويكملون ما هو من الكبة  
والوحدة فلا يكون التفرق اعداما بالكلية وانت تعلم ان الوحدة الذاتية انما هي بالذات  
وهذه الصورة وبذلك تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء وانما يقع المادة التي تنب  
اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة غير الوجود لم يلزم محذور بناء على اصله لان  
ما زال وحد بالذات زال وجوده وانما يقع ما هو معروف تلك الوحدة بالعرض  
وذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وفيه كنه لان ان اراد بتعدد المادة  
نسب اليها تلك الوحدة بالعرض ان وصف مادة ما، الجرة بالوحدة وصف كمال  
منظرها في تبادر من العبارة فذلك ممنوع اذ لا يكون موجودا حاصلا بالفعل  
هناك لا يكون واحدا ولا كبيرا بأكثفه فكون متهما قد صرح الشيخ في الشفا، ان المهم  
ليس بوجوده بتوافق اهل الصناعة ولا يخرجه من الارام يكون سعة واحدا وكثيرا  
انما يمكن الوحدة او الكثرة وصفا لها بأكثفه كما لا ينبغي سبب على ذي سكة وان اراد

انما يعبر واحد بأكثفه سبب وحدة الصورة فاذا كثرت الصورة زالت تلك الوحدة  
المادة وكثرت بكتلة الصور ولا بد من وجودها فاذن وحدتها وجودها من وجود  
البات في ان لا يطر **قوله** ولا يمكن تفرقها الا باعتبار اللفظ قبل فيه بكتلة في ان كونها  
بكتلة بكتلة وكسبين بوجه ووقوفان تفرقها حقيقة وايضا البديهي ما لا يكتفي  
باللفظ لاما لا يمكن حصولها باللفظ فيكون ان يكون حصوله على غير النظر فكتا ر  
الطالب طريق النظر فيعرف والظ ان هذا الحكم اضاف بالشيء الى التحديد فينبذ  
الاول والحاد بالبدنه منها حصوله في العقل من غير كنه كما يقال في الوجود وبغيره  
مع اذ لا المتصورات فينبذ فيع ان في وقته كنه اذ الظاهر ان البديهي لو عرف  
باللفظ لا يسمي ذلك تفرقا باللفظ بل فيها الابد ي انهم لما ذهبوا الى ان الوجود  
بديهي المتصور فكلوا بان الدلائل الدالة على بديهيته تنبذت لم امتناع تفرقها على ما  
نظم من الشفا، بواسطة عدم وجدان امر صالح لذلك لا بداهتها كما ذكره السارح  
قال الشيخ في البيات الشفا، الذي يصعب علينا الآن تحقيق ما هي له لو احد وذلك  
انما اذا قلنا ان الواحد لا يتقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يكثر ضرورة فاذا ما  
في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان اكد بالواحد لان الواحد مبداء الكثرة  
ومن وجوده وجودها ثم ابي حد دونها به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة  
في ذلك لا نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد افادنا الوحدة في هذه الكثرة  
ثم علمنا شيئا آخر وهو انما اذا اخذنا المجتمع في حد واحد والمجتمع سبب ان يكون هو  
الكثرة بعينها وان قلنا من الوحدات او الاعداد فقد اخذنا لفظ الجميع مع هذا اللفظ  
ولا نعلم معناه ولا يعرف الا بالكثرة فاذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد يكون  
قد اخذنا في هذه الكثرة الوحدة يكون ايضا قد اخذنا في حد الاعداد والتعوييد وذلك  
انما يفرق بالكثرة ايضا في اجتهادنا ان يقول في هذا الباب كنهنا عند به ثم قال  
والجب من كنه الاعداد وبقول ان الاعداد كثره مؤلفة من وحدات او من اعداد  
واكثفه نفس الاعداد ليس للعدد وحقيقته الكثرة انما مؤلفة من وحدات فتعلم  
ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثره فان الكثرة ليست الا اسماء  
للمؤلف من وحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تالفت من اشياء غير اعداد



كان كس والى فاب فيقال كما ان هذا الاشياء ليست وحدات بل اشياء صغرى  
 لو وحدت كذلك ليست هي بكثرة الاشياء موضوعه للكثرة وكان على الاشياء  
 هي احاد لا وحدات كذلك هي كثرة لا كثرة والذى كسبون انهم اذا قالوا العدد  
 كمية منفصلة ذات ترتيب فقد كانوا يربطونها بما تخلصوا فان الكمية كثر بصورها  
 نفس اياها يعرف بالجزء والقسمة او كما واما الجزء والقسمة فلا يمكن تصورهما  
 الا بالكمية واما اى واما فان الكمية اخرى منها عند العقل العرفي لان اى واما  
 من الاشياء اى واحد بالكمية الذى يجب ان يوجد في هذا الكمية فيقال ان اى واما  
 هي اى واما الكمية والى ترتيب الذى اخذ في هذا العدد واما لا يربطها الا بعد فهم  
 العود فيجب ان يعلم ان هذا من بين اشياء كس مثل اشياء بالاشياء والاشياء  
 المراد في **قوله** اى الواحد اخرى عند العقل يعنى هذا الكلام ان الاشياء اسبق  
 الى العقل من الكمية المولف منها اذا العقل يعرف المولف بذاته بعد معرفة  
 اى واما الكمية اسبق الى اى واما من اى واما اذا كان كس الا غلب بنال  
 اول الى المولف ثم تفصل اجزاءه فيقال اى واما والى اشياء اى واما في  
 طبيعيات اشياء بقوله واما نسبة اجزاء اى واما كس الى اى واما كس منها  
 فان كس اعرف كس كس اذا كس يتناول اولاً التحل ويدر كس ثم  
 تفصل واما تتناول التحل تتناولها بالكمية الا اى واما جسم او جزء لها ثم تفصل و  
 واما عند العقل فان البسيط اقدم من المركب فان لا يعرف طبيعة المركب الا  
 بعد ان يعرف بسيطه فان لم يعرف بسيطه فقد عرف نوعه من اجزائه  
 او جبر من اجزائه ولم يصل الى ذاته لانه عرف جسمه بقدر اى واما لا واما السبب  
 ذلك ولم يعرف جسمه جوهري **قوله** ولا شك ان المرسم في ذات النفس يكون  
 اقرب منها واخرى عندنا نظر الى ذاتها وحدتها قال بعض الفضلاء لا يخفى عليك  
 ان الاخرى عند العقل نظر الى ذاته وحدته يعنى معلومية المرسم في الآلة اذ  
 لا يمكن ادراكه الا باجتماع الآلة فلا يكون ما هو ذا الامتداد بالآلة ولا مخلص الا  
 ان يجعل الفعل شيئاً مجرداً عن معنى التفصيل الا ان استعماله مع من شافيه كما نفس  
 عليه المحقق وقال ايضا لان المرسم في ذات النفس يكون اخرى

هذا هو المراد من قوله في العقل العرفي ان الاشياء اسبق الى العقل من الكمية المولف منها

من لا من المرسم في الآلة فان اقرب منها لا يدل دلالة قطعية على ان يكون المرسم  
 فيها اخرى عندنا فان من الكليات المرسم في ذات النفس ما هو في النفس  
 بالسطر ولا يعرف الجبريات المرسم في الكليات الا بالبداهة ولا يخفى ان البداهة  
 اخرى فنفس النظر بالآلة وان كان الاول مرتسماً في الآلة والى في النفس  
 وايضا نحن نعلم بعض صفات النفس من التجرد والحدوث وغيرهما لا يعلم الا  
 بالنظر الى حقيقة الكمال في الارزاق المتطاوله ونعلم بعض ما هو خارج عن  
 بالبداهة باويل النظر كبروتها واما واما النار وغيرهما والى بان هذا علم  
 تصديق وما ذكر من اخرى الكثرة والوصف تصورها لا يجدي نفعا فان علاقة  
 القرب من النفس بحيث يوجب الاخرى كس التصور دون الاخرى  
 كس التصديق والبداهة لا تفرق بينهما في ايجاب تلك العلاقة في احد ما دون  
 الاخر وانما جبر بان لا يربط بينهما ولا نظراً لشارح ايضا على ما هو من الحكماء  
 ما علم من الشفا وتلقا حجة **قوله** وفيه لطائف قد يرسم في النفس  
 صورة كلية كثره قبل قد ذكر الحكماء ان العقل الصرف هو العقل البسيط الاجمالي  
 الذى لا كثره فيه واما العقل المتنازع من اجزائه العالية واما التفصيل للنفس  
 من حيث انها نفس بعونه القوى البدنية وعلى هذا ينبغي كون الوصف اخرى  
 عند العقل والكثرة هذا كماله فان كان يدرك الواحد يدرك الكثير قلت ان كماله لا يمكن  
 من كمال احد واحد من غير استعماله على الكثرة كيف ولا يرسم منه الا الصورة المتعينة  
 بوضع مخصوص وكل مخصوص واحد متعين او عدد ومعينه والنقطة مثلا لا يمكن  
 تحليها الا مع معرفة ولا كثره من الواضح اى واما وفيه كس اذا لم ان العقل  
 الصرف هو العقل البسيط الاجمالي الذى لا كثره فيه لولا ان يكون تفصيل الامور  
 المتكثرة الى لا يكون اجزاء لا بد واحد وقد عقل هذا الامر جلالاً وفصل الى حق تعالى  
 اذا التفصيل بعونه القوى البدنية ونسبة صفات العقل الصرف في العقل البسيط  
 الاجمالي الى الحكماء قد تولى بلامرته وما استدل به على ان الكثرة اخرى عندنا  
 في اذ هذا ان كماله يدرك الواحد مع امورا اخرى وقد قل لا يخفى اما ان يكون  
 كماله يدرك الواحد والكثير كليهما او يكون يدرك الكثير بدون ادراك الواحد فان

فان قلت قد يرد على كون الوحدة اعرف من كثره القول ولا بد من كثره لكون الوحدة اعرف من كثره







المنهرجين كنت شئ واحد فلا بد في المقابل من عدم اجتماع الشئين في محل واحد  
 ولا شك انهما ما يعرفان اذ واحد ويجمع بينهما لظهور ان الذي وجهه والذوية والذوية  
 والاتقنة مما يعرفان افراد نوع واحد وجنس واحد في زمان واحد وليس اعياه  
 بالاجتماع سوى هذا وان اراد بها الواحد الذي اياها وبكسها والعرض التي هي اياها  
 الكلية من حيث هي كلمة فليس ما ذكر من عوارضها كالمزاج بل من عوارض الافراد  
 وفيه بحث اذ لنا ان نكار الشئ الاول ونقول اجتماع الزوجه والذوية ونظائرها  
 في افراد نوع واحد وجنس واحد في زمان واحد لا يتألف في المقابل بينهما كما صبه هذا  
 القابل لان اجتماعهما في نفس من جهة واحدة فكما جاز اجتماعهما في نفس واحد  
 من جهتين كذلك جاز اجتماعهما في افراد نوع واحد من جهتين او نكارا في قوله  
 ليس ما ذكر من عوارضها اياها فلما يبرهن غير مسلم اذ وجودها غير وجود الافراد  
 وعوارضها الافراد عارضة لها ايضا كما صرح في موضع **قوله** وكل موجود واحد بالشئ  
 يمكن للعقل ان يفرقه كغيره **قوله** الواحد الشئ لا يمكن فرض الكثرة الشخصية فيه مثلا  
 لا يمكن فرضه كون زيد اشياء متعددة من الانسان والابن كليا والما الشخصية  
 الواحد بالاتصال لا يمكن فرضه زواله وحدته الشخصية وعروض الكثرة المتألفة لها اياه  
 بان يفرض ذلك لاما اشياء صالحة منها ذلك لاما بعينه نعم يمكن فرضه زواله الوحدان لا  
 تقالته عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان متصلا فان قلت فرضه كون زيد اشياء صا  
 متعددة من الانسان لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرضه كون كل من  
 تلك الاشياء زيدا وهو غير لازم من هذا الوجه اذ المفروض كون الكثرة الشخصية  
 لعروض الوحد الشخصية حتى يكون موضوع الوحد السابقة بعينه موضوع الاضافة  
 والادام من هذا ان يكون زيد يجمع في تلك الاشياء الكثرة لكل واحد منها وكذلك صورته  
 اما اذا فرضه عروض الكثرة الشخصية لعروض الوحد الشخصية كان ذلك اما يجمع في  
 تلك اياه لكل واحد منها قلت الوحد الشخصية هي عدم انقسام الشئ الى افراد  
 ومن البين ان مفروض تلك الوحد ان الشئ لا يمكن ان يفرضه عروض الكثرة المتألفة  
 لا والاتصال كليا واما المنقسم اياه اياه وحدته الشخصية مخفوفة في حاله الاتصال وال  
 والاتصال وانما ندل حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في انقسامه الى الجزئيات فمفروض

الكثرة

١٧٦  
 الوحد الشخصية هو زيد ومفروض الكثرة المتألفة له هو الانان فانه الكثير بالشئ  
 فظهر ان مفروض الوحد الشخصية لا يمكن فرضه عروض الكثرة الشخصية اياه وفيه  
 بحث اما اولها فلا بد من ذلك في مفروض الجواب لا بد في السؤال اذ حاصله ان الواحد  
 بالشئ لا ينقسم الى افراد ذلك الشئ والاتصال كليا ولا يلزم من ذلك ان لا ينقسم الى  
 امور اخرى يكون مجموعها من هذه الامور ذلك الشئ في وقت سابق كما صورته القائل  
 واما ثانيا فلا بد من قوله اما بالمنقسم اياه اياه غير مسلم وكيف يكون وحدته الشخصية مخفوفة  
 في حاله الاتصال وهو الشئ ككثرة كذا بينه انما وسببه به الفطر السبعة ايضا  
 واما ثالثا فلا بد من ظهور كون مفروض الوحد زيدا ومفروض الكثرة الشخصية انسانا ان  
 لا يكون مفروضها واحد فغلا من عدم امكان فرض عروضها لامر واحد كما زعمه وذلك  
 لان مفروضها لامر واحد ان يكون امرا في وقت شخص واحد وفي وقت اخر اشياء  
 متعاقبة لا لان يكون طال كونه شخصا واحدا يكون اشياء صامتة حتى يكونا متمايزين  
 فقولنا فظهر ان قوله فمفروض الوحد الشخصية لا يمكن فرضه عروض الكثرة الشخصية اياه هم  
 اذ لا يترك ذلك فيه اصلا **قوله** فتمت رايه باقية بعد ذلك ولم يزل ايضا لا يلزم من عدم  
 زوال وجوده بقاء شخصه لاحتمال ان يكون تعددا لارما لشخصه مثلا دون وجوده فاذا  
 زال التعدد زال الشخص ومن الوجوه الاربعة ان تعدد الهيولى والشخص لما كانت من  
 قبل الصورة كانت الهيولى مع الصورة الواحدة شخصا واحدا ومع الصورة المتعددة اشياء  
 متعددة مع بقاء وجودها في كائنين كما صرح في موضع فاما ذكر السراج لانفصاله  
 موضوع الواحد والكثرة واحدا بالشئ ثم من البين ان كل واحد من الامور المتعددة في  
 الصورة المفروضة شخصا اخر على حد لا ان المجموع شخصا واحدا مثلا كما حاصله في كون  
 واحد من اياه اموري من الجمل الى الكثير ان شخصا اخر على حد يكون بتألف البنية مع انعدام  
 سائر ما في الكثير لان يكون جميع اياه اياه كاصلة في الكثير ان شخصا واحدا فيكون كل  
 ما حاصله في كون واحد يكون بعضا من ذلك الشخص لا الشخص في مرتبة من هذا ولا يلزم  
 منه ان يكون التزمي اعدا بالكلية اذ يصدق ان اياه الذي كان في الحرة في في الكثير  
 بيا ذلك الهيولى في حال كونها في الجمل فقلت فاشخص واحد من الصور فاما في ذلك  
 شخصا واحدا من اياه بالوجه وحاله كونه في الكثير ان كل فيها اشياء متعددة من الصور



المستطرفة انما هي واحدة من الاشياء

الخاصة فصار استثنى ما يتعدى بالوحد ايضا فالما بالوحد الذي كان قبل ذلك في  
الجملة فتعد في الكبرياء الا انه في الجملة شخص واحد في الكبرياء الشئ من متعدد ولا يحد  
في ذلك حيث يكون وحدته وشخصه وتعد وما بالوحد **قوله** المهيول ليس بالوحد  
في حد ذاته ولا كثرته قال بعض الفضلاء فيه كس وجرمين الاول انه مخالف لما ذكره  
الشيخ في الاما رات حيث قال كانت ان الهيول يمنع انعكاس الصور حيث  
احتياها الى الصورة فاصابها الى الصورة العينية او الى الصورة من حيث هي صورة وقد  
بين ان يمنع احتياها الى الصورة من حيث هي صورة كنه الصورة من حيث هي صورة يمنع  
ان يكون على مستند الهيول لان الواحد الهيول بالوحد بالشخص وعلى الواحد بالشخص  
يمنع ان لا يكون واحدا بالشخص فلا بد ان يكون وراة الصورة المطلقة موجه مقارن في  
عنه وجو الهيول باقائه الصورة فانه يدل على ان هيول الكائنات واحدة بالشخص في  
نفسها ولما دلت الوحدة الشخصية المتعارضة لما يكسب الصورة الواحدة الشخصية  
اذ لا يكون الهيول ما ثبت لا خصوصية بين الوحدة الشخصية كما يدل عليه قوله  
لان الهيول بالوحد بالشخص بل يجوز ان يثبت لها التعدد والشخص التابع للصورة  
ايضا وايضا لما منع كون المطلق على الواحد الشخصي هو الوحدة الشخصية الساكنة في نفسه  
لا الوحدة الشخصية الساتية باعتبار متعلقه وان كان الهيول في ذاته حكما بوجوده وانما  
ان كانت بكنة نفوس كانت ما نفعه من وقوع الركبة في الاول فان كان الاول  
لمن ان يكون جزئية شخصية فان هذا الشخص متعدد والما الهيول في كثرته في نفسها ولا كانت  
واحدة في نفسها اذ لا شخص لغير متعدد لا يكون واحدا وان كان الثاني بمن ان يكون  
هيول العاصم وجزءا كلية معدومة في الخارج هف وفيه كس اما اول فلان دلالة  
ما نقله عن الاما رات على ان هيول الكائنات واحدة بالشخص غير مسلم اذ لا ما  
في هيول شخص واحد فانما شخص واحد شخص بصور شخصية وليس على وجوده هذا  
الشخص من الصورة ببقائها به ونه وان مدل شخصه ولا صورة ما لان على الواحد بالشخص  
يمنع ان لا يكون واحدا بالشخص فاذن ظهر شخص مغاير وليس الكلام في هيول الكائنات  
قائمة فان الهيول شخص لا يعقل ان يكونا شخصا واحدا فضلا عن هيول الكائنات  
وهي اشياء كثره لا كثره واحدة وانما لما ينافلان قوله وليس لما دلت الوحدة الشخصية

العارضة لها سبب الصورة الواحدة الشخصية في جهة المنع اذ ليس الهيول بالوحد  
ولا شخص الاما قبل الصورة كما صنف في موضعها فالما به بالوحد الشخصية فوك  
لغيرت خارجة عن الوحدة المذكورة وقوله بل يجوز ان يثبت لها التعدد الشخصي  
للصور ايضا لا بعد في الاستدلال المذكور في الاما رات حيث يكون كل واحد  
من تلك التعدد شخصا واحدا بحريه فيه الدليل المذكور في الشخص الواحد سواء كان  
متشخصا بذاته او بغيره كيان يكون على شخص اخر على ما ذهبوا اليه وليس هذا  
متمما بالشخص المتشخص بذاته كما سبب وانما لما ينافلان الهيول في ذات امرهم  
بالقوة لا تعين ولا كصل لها املا فذاتها ما دام كذا كذا لا يكون مصدرة ولا معقولة  
فلا يكون كليا ولا جزئيا ولا عام ولا خاصا فانه يدبرها بانها كلية او جزئية غير مستقيم  
نعم اذا حلت في صورة وتعين ذاتها بغير واحد من الامور فاذن الهيول لا يكون  
واحدة في نفسها ولا متعددة في نفسها ايضا **قوله** هيول اما في نفسه في  
الحالين ان اراد ببقا، هيول اما بغيره في الحالين ان هيول اما في حال الوحدة  
والكثرة شخص واحد فهو بالكل ما عرفت من ان الهيول بالكل طول الشخص الواحد  
مع الصورة في شخص واحد وحاله طول الاشياء المتعددة في اشياء متعددة  
وان اراد ان الهيول الى كانت حال الوحدة شخص واحد في حال الكثرة  
لكما في اشياء متعددة فلم كيف ذلك فيما هو بحد ذاته من ان موضوع الكثرة  
الواحدة واحد بالشخص كما ينعج عنه قوله ولو سلم ان موضوع المتقابلين كس  
ان يكون واحدا بالشخص **قوله** لا ينفصل في شبهة من ان الاستراكن الفظ  
قبل المتساوي كما هو البدنة في ان كس الواحد لا يصير كثير امع بقا، هو به او  
علم النقص بالهيول الى يتنونا فاما باقية في حال الوحدة والكثرة بغيره فاجب  
منه من قبلهم بان الهيول الى يتنونا ليست متصفة في ذاتها بالوحد والكثرة في تعين  
نه وال احدنا فعندم ان البرهان يدل على وجود موجه حولا واحد ولا كثرته ذاتها بل انما  
كل منهما بالوحد كس علم بالبدنة ان كس ليس كذا بل هو متصفة في ذاته  
بالوحد ولذا كس بحد ذاته واحد وكثرته فهذا الكلام دفع النقص فلا يتوجب  
المنع هذا والتحقيق ان الشئ لا يكون في ذاته محلا لوحدة وكثرته فان هو في كل شئ لا يتقبل



التعدد بان يكون هو في نفسه متعدد وانه نقل سابقا عن الفارابي ما فكيف يمكن مع ما  
سبق في تعاقب الوحدة السخفية والكثرة المتعاقبة لها فالبعض في الاحوال مستغفلة  
بوجودها التي هو معها وتلك الوحدة لازمة لها نعم هي حاملة لوجود الجسم وكثرته و  
وانما هي تلك الوحدة والكثرة بالوحدة وكذا بما يتبعها من الوحدة الاتصالية والكثرة التي  
تتبعها وفيه كسب لانه ان اراد بقوله الله لا يكون في ذاته محلا لوجوده وكثرته اذ ليس  
الحاصل المعين لا يكون في ذاته محلا لها نعم سلم لكن البعض يلبس كذا لانه انما هي  
بالفوق لا بتعين ولا ينحل اما حاصلها بالفعل الا بالوجود وان اراد ان الله انهم لا يكون  
في ذاته محلا لها نعم لانه انهم عالم بتعين ذاته لم يكن ذاته واحدا ولا كثرته او عالم بكنها في الله  
نما يصلح لا يتعين ولا يتكفل على وجه يكون واحدا ولا ان كسب وتعين على وجه يكون كثرته  
في اذن قد يكون واحدا وقد يكون كثرته وهل الفرق من اثبات الوجود في الاله ان ثبت  
ان يكون كثرته واحدا وتارة كثرته البند في ذلك كون نفي الجسم اعمالا بالكلية وقوله  
هو في كل شيء لا يقبل التعدد لاسهل الامر بهم كالبعض في اذ لا يوجد له في ذاته وهو  
ظاهر في الوحدة لو كانت لازمة للبعض بالكمسكان فكيف يمكن ان يكون الجسم الواحد في ذاته  
بغير كثرته او ينفذ ما هو مخرجهم من اثبات الحقيقة في قوله اما انها متباينة بالذات  
اقوله غاية ما نريد من قوله انا انما نظرنا الى مفهومها جزء منا ان يكون اجتماعها بديها ولا  
يلزم منه ان يكونا متباينين بالذات لانه لا يمكن ان يكونا جزءا بوحدة امر آخر الا بديها  
انا انما نظرنا الى مفهوم الانسان والانا في جزء منا باجتماعها مع انها لا يكونان  
متباينين بالذات كما سبق في موضع لم الشيخ قد استدل بالوجه الثاني على انتفاء  
التضا وتبينما حيث قال الوحدة مفقودة للكثرة ولا شيء من الاعداد تقوم بغير بطلان  
وبنفيه لم اورد على هذا ان الضد لا يبطل الضد كيف كان بل يبطله داخل في موضع  
والوحدة سطل الكثرة اذا حلت في موضعها واجاب بان الضد يبطل الضد لذاته  
ابطال الاول كما يبطل اكراته البرودة والوحدة لا يبطل الكثرة كذا كذا والكثرة كما انما  
يحصل بالوحدة فكذلك انما يبطل بطلان وحدتها ولا سطل الكثرة لذاته بطلان الاول بل  
يعرض لوجودها الاول ان يبطل لم تعرض لانه يبطل سطلان وحدتها ثم قال بل ليس  
كنه في شرط التضا وتبين ان يكون الموضوع واحد متباين فيه بل كسب ان يكون

مع هذا التعاقب الطبايع متباينة متباينة ليس من شأن احد ان يتقدم بالآخر  
لخلافا لذاته بينهما وان يكون ثنائيا ولها اقول لعل السرة في اشتراط التباين عند التضا  
بين الضدين هو ان يحقق التقابل لذاته بينهما حتى جعلها قسما من المتقابلين بالذات  
فانه اذا تحقق التباين في التضا في المذكور بين الامر من الوجود بين كثرته اكراته والبرودة  
يكون امتناع اجتماعها لذاته المتباينة من امتناع فيكون بينهما التباين بالذات و  
ومن ثم استلزم ان يكون بين الضدين غاية الخلاف وان لم يتحقق التباين عند التضا في  
بذلك المراتبة بينهما كما في اكراته والفترة كما امتناع اجتماعهما بواسطة استلزام  
للافتقار لغيره الا انه لا لذاته كما قلنا لم لا يكون ان يكون امتناع اجتماع الامر بين  
في القسم الاول ايضا بواسطة استلزام كل منهما نفي الآخر كما في القسم الثاني لذاته  
قلت لو افترض استلزام كل منهما نفي الآخر ان يكون بينهما تلك المراتبة السدنة من  
التباين والتضا في الحقيقة تلك المراتبة في القسم الثاني ايضا للحقيقة استلزام النقيض  
فيه وليس كذلك ما قبل من ان الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة يبطلها بالذات  
لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مروج بان وجه الكل  
والجزء متغايران ضرورة فكذا انتفاء واحد ضرورة انما يند الامام انما سببها  
ملكاتها ولا يثبت للعدم في سور كصحة في يقال ان عدم الجزء والكل متغايران كسب  
المعنوم ومتحيزان كسب ما صدق عليه قال وايضا لبيت موضوع الوحدة والكثرة  
واحد ومن شرط امتضا وتبين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدم قال فقد ظهر ان  
التقابل بين الواحد والكثرة ليس نقابا للتضا اقول به على الدليل الا في مائتين  
ان امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية  
والجمعية ثم ابطال كون التباين بينهما نقابا لعدم والملك والسلب والايجاب بمثل  
ما ذكره السارح والعجيب في ذكر السرة في القدر الدليل الاول ولم يتعرض للسارح  
وجزم بان التباين بينهما نقابا للتضا وفيه كسب اما اوله فلان قوله لا يثبت للعدم  
في سور كصحة في يقال ان عدم الجزء والكل متغايران كسب المعنوم ومتحيزان  
كسب ما صدق عليه في سلم اذ الجزء قد ينعدم في نفس الامر ويصدق على  
الانعدام الواقع هناك عدم الجزء وعدم الكل ايضا مثلا اذا كان اما ان كان وجودها



مجدد وجو دي الجزئين فاذا عدم احدهما وبقي الآخر كان ما صدق عليه انعدام الكثرة و  
 وانعدام الكل كلاهما هو انعدام الكثرة المذكور فيتم انعدام كسبها صدق عليه وانما ثانيا  
 فلان ما مر من قوله صحيح نقاب الوحدة والكثرة بالوصف او بالحوال على شئ واحد  
 مردود بما ذكرناه من ان الموصوف بالوحدة بالموصوف ليس نفس الذات  
 كما صرح به في النيات مع الاضافة الى الموصوف في الواحد وما لم يتبدل الاضافة  
 انما تكون لا يغير الذات كقوله بالوصف في وقس عليه الواحد **قوله** السلفه ضد لكل من  
 السوار والبياض في سلم اذا الضدان قسم من التماثلين بالذات والتماثل  
 بين السلفه وكل واحد من السوار والبياض بواسطة استلزام النقص لا بالذات  
 كما مر **قوله** بان يكون خارجا غير محمول عليهما فيه ككثا اذ تميز الملك بالحدس  
 بينهما وكذا تميز النفس للبدن شتر بينهما وانما بالانتميين منها التميزان فلم يكن  
 التميز خارجا غير محمول على النسبتين وكون المدب هو النفس والملك لا ينافي كونه التميز  
 نفسا نسبة هذا واعلم ان المراد بكثرة الوحدة منها ما يقابل له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا  
 الى وحدته امرا وفي قد يكون عارضا لكثرة كالبياض العارض للنظف والبلج فانه قوله  
 الواحد بلبياض نظرا الى حاله وقوله لما بالنظر الى وحدة البياض ولذلك يقال في الواحد  
 في الجنس وقد يكون ذات الكثرة لانه حيث هي كقوله بالانفصال فان قوله الواحد  
 له وان كان بواسطة وحدته الانفصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الانفصال بل بالنظر  
 الى حاله ذاته المتصل وكذا قوله الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة وحدته  
 التماسب لهما لكنه ليس بالنظر الى ذات النسبتين بل بالنظر الى كون جهة الوحدة  
 ذاتها ولذلك عدل الشيخ عن الواحد بالذات ثم قال واما الواحد بالتمساوات فهي  
 تماسبة ما استلزام حال السيف من الدمان وقال في التمنية من الملك واحد فالتين  
 فالتين متفقان وليس وحدتهما بالوحدة اخذ وحدة السيفية والتمنية بهما هي وحدة  
 بالوحدة والنظر من كلام المحقق انه اراد بالتقوم ما هو اعتبار منه لا ما حلتا السائر في كلامه  
 عليه ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد  
 بالانفصال والواحد بالنسبة ولم يعد فيه ما يكون جهة الوحدة ذاته سبب تارخه كالواحد  
 بالانفصال والواحد بالتماسب والواحد بالتاسب بل ايراد هذا القسم بقوله

في انقسام الواحد الى اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالانفصال والواحد بالنسبة

فالوحدة عضية قبل تنوع على كلام الشيخ ان وحدة النسبتين ان كانا بينهما اولدانه  
 من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الكسبية او النوقية او الفصلية وان كان لهما جهة واحدة  
 في الواحد بالوحدة على معنى تقريظه للواحد بالوحدة وعلى الوجهين لا يتحقق جعله قسميا بل  
 مع اقسام الواحد بالذات وفيه ككثا اذ قد عرفت ان المراد بكثرة الوحدة منها  
 ما يقابل له الواحد نظرا الى حاله واطلاق الواحد على النسبتين نظرا الى ذاتهما لا الى حاله  
 التماسب العارض لهما ولا الى حال جنسهما او حال تنوعهما او حال فصلهما فيكون جهة  
 الوحدة نفس الذات كما في الواحد بالانفصال كما ذكرنا **قوله** لان انفصال جهة  
 الكثرة بالوحدة آية فيه ككثا اذ لو كان سبب كون الوحدة عضية في هذا القسم  
 ما ذكره السائر من ان انفصال جهة الكثرة بالوحدة بالبتعية وبالعرض على طرفه  
 وصف الشيء كان ما هو متعلق به لزم ان يكون وصف الاقسام المذكورة باسرها  
 عضية اذ لا شك ان انفصال جهة الكثرة بالوحدة في الاقسام المذكورة بالبتعية  
 وبالعرض على طرفه وصف الشيء توصفا هو متعلق به مثلا وصف الواحد بالجنس  
 كالانسان والفرس بالوحدة وصف له لصفته متعلقه وهو بالجنس ضرورة ان الواحد  
 بالكمية صنفها لهما وكذا الحال في سائر الاقسام المذكورة **قوله** ولم يعاد في اكون  
 هناك آية قبل ينشأ في صورة عروضة جهة الوحدة جهة الكثرة بمعنى جميع تلك الامثلة فلا  
 وجه للفظ او العناد ولا يخفى ما فيه لانه كقوله ليس في واحدة محقق العناد اذ في كل  
 مائة لا يمتنع الا واحد منها نظرا الى كون فوكس يمتنع في العلوة اما الوضوء ولما انتم  
 فانه كقوله كل منهما لما كان في مائة اخرى كقوله العناد وفيه ككثا اذ لا يتم ان كقوله  
 منها انما يكون في مائة اخرى لا يتم ان يكون ما هو محمولات لوصف واحد كما ان  
 والعنا فك لا ان يكون موصوفات لمحمول واحد كما ينبغي فلا يكون بينهما عناد  
**قوله** فانقسم موصوف الوحدة الذي لا يكون موصوف الكثرة فيه ككثا اذ كان  
 كل كبر واحد من وجه ككثا كل واحد كبر من وجه فان كل ما هو موصوف الكثرة موصوف  
 الوحدة دون العكس **قوله** فوصف مجمع خدم الانقسام آية المنقسم  
 موصوف الوحدة كما ذكره السائر ولا شك ان موصوف الوحدة موصوف عدم الال  
 تقسام فضرورة ان غير المنقسم فان كان غير المنقسم البت لا الخ غير المنقسم

ما ناه



مثل النقطة الغير المنقسمه او العقل الغير المنقسم او عدد كذا فهو واحد مطلق اي هو  
 الواحد المطلق البحت لا الواحد المحض مثل الواحد الذي هو عقل او نفس ونقطة  
 او غير ذلك والواحد الاول مبداء العدد لا اذا ضم اليه مثل او امثاله يكون المجموع عددا  
 بخلاف الثاني اذا انضم اليه مثل او امثاله يكون المجموع معدوما لا عددا وقد اشار  
 الشيخ الى هذين القسمين بهذه العبارة **واما الذي لا يكون اي لا يكون متكاملا بوجه آخر**  
 فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه ليس بمنقسم طبيعة اخري واما ان لا يكون  
 وجاز ان ادل على انهما من جنات من الكتاب كما لا يخفى **قول** فوهو شخصي قد قيد  
 السار 2 الوحد المطلق في من الكتاب بقوله **فوهو شخصي** والاول **تدكر** ولعل خفاه  
 ان يصدق عليه الواحد الذي ليس بكثير او لا يلزم من كون الوحد شخصي ذلك لصدق  
 بعضها اقسام الكثرة كما كثر بالحق بل بالاول **تدكر** اما الاول فلا ان ما يكون مفهوم بحد  
 عدم الانقسام لاخر لا يكون شخصا بالضرورة واما الثاني فلا ان لا يلزم في تعيينه بقوله  
 مطلق على ما ذكره السار 2 لان شخصا من اشياء الوحد يكون لا محالة وصدق  
 على **فليس** انما عبر عنها ذلك **القول** لا يقول مطلق **قول** وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام  
 آه قبل المراد بالجزء ههنا انه اما جنة الخبيث وهو عدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتراط  
 على المحض وفيه كذا **القول** السار 2 على ما قيل من ان الواحد بالشخص الذي لا يكون  
 له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو الوحد الشخصي فان للوحد الشخصي لا محالة مفهوم  
 سوى عدم الانقسام ولا ينفذ في ذلك بما ذكره هذا القائل كما لا يخفى **قول** فوهو داخل  
 في المنقسم فيه كذا ان المنقسم كما يدل عليه قوله **فوهو** ثم موصوفا قد يكون واحدا وقد يتقاربا  
 هو موصوفا الوحد والكثرة الذي لا يكون من حيث انه موصوفا واحدا اي لا يكون  
 وحده مشعرا موصوفا بل يتقاربا بان يكون وحدة مشعرة موصوفا الكثرة الوحدية وانه  
 الكثرة وذلك بغير مناف لموصوفا الكثرة لاقسام الوحد بل يستلزم واما ما مر به  
 السار 2 من قوله وهو موصوفا الوحد الذي الذي لا يكون موصوفا الكثرة فلا يصدق  
 على شيء من الاشياء اللهم اذا فرضنا الكثرة ببعض اقسامها وهو ككلف بعيد جرسنا  
 من الكلام **قول** من غير ان يقال هذه النقطة او المارق او غير ذلك قبل الظاهر ان  
 مرادنا من مطلق الوحد الشخصي فكون موصوفا كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما

اما ان يعبر من حيث هو هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي بطبيعة واما ان يعبر  
 من حيث انه امر واحد بالعرض من نقطة او غير ذلك وهذا كما تقسم الكل الى المنطق والطبيع  
 وذلك باكتفاء لفصل اعتبارات المفهوم **وتدكر** من فاع ما اعتداه السار 2 من ان  
 مفهوم الواحد واحد من حيث الذات كثر من حيث الافراد فتدبره داخل في المنقسم لان كونه  
 موصوفا الكثرة من حيث لا كثره عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس بكثيرا كما ان  
 عرض الكل لمفهوم الجزئية لا كثره عن ان يكون طبيعة الجزئية ولا كثره قد حفت عما مضى  
 جلية كما لا يخفى ذلك وامثاله فان الواحد الذي ليس بكثيرا وان كان موصوفا الكثرة من  
 حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس بكثيرا بالصدق الوحد كذا يصدق  
 عليه بالصدق الذاتية كما نقرر بطارحة مدارا فان قلت المنقسم موصوفا الوحد الذي  
 لا يكون موصوفا الكثرة كما ذكره السار 2 فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس  
 المنقسم ذلك بل المنقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كما ان المنقسم في الصورة الاولى  
 وهو ما يكون موصوفا الوحد موصوفا الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك الصورة في اصل  
 كلام المنقسم ان موصوفا الوحد اما ان يكون موصوفا الكثرة باعتبار وجوده فالواحد اما  
 ذاتا او عرضا **وتدكر** فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي الى اخر التقسيم بغير ههنا  
 في وهو ان مثل هذا الاختبار جار في الاقسام الاخرى الوحد مع انهم لم يعبروا فيها  
 ولعل ذلك لان بعض الحكماء كغياثي ركن وسبعة ذهب اليه ان الواحد بالحق الاخص  
 المعبر موصوفا بانه وهو مبداء الموصوفاست فيتعلق باختبار عرض حلي هو  
 النظر في جواز ذلك او امتناعه ولا يتعلق مثل هذا الوحد بمثل هذا الاعتبار بانه  
 الاقسام الاخرى اذ لم يذهب وسم اليه ان الواحد بالحق او بالحق موصوفا بانه  
 وفيه كذا اما الاول فلا ان مفهوم الواحد مفهوم كل بلارية فلا يصح قوله هو الواحد الشخصي  
 وهو ظاهر جدا واما الثاني فلا ان مفهوم الواحد كثير من حيث كذا ينفذ عنه قوله  
 لان كونه موصوفا الكثرة من حيث لا كثره عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي  
 ليس بكثيرا فلا يكون من اقسام الواحد الذي ليس بكثيرا ولا يستقيم تقسيم الواحد الذي  
 ليس بكثيرا اليه ولا ينفذ كونه نفس مفهوم الواحد الذي ليس بكثيرا اصلا لا يكون مفهوم  
 من اقسامه كما ان مفهوم كثره عالم يكن من اقسامه لم يصح تقسيم الجزئية اليه فلا يستقيم



ان يقال الجدة اما نفس منزه او زيد مثلا لان نفس منزه ليس جزئيا واما ثانيا  
فلان مفهوم الواحد الذي ليس كثيرا اما كان كثيرا ام صليبا لا يصدق عليه انه واحد ليس  
كثيرا اصلا لا صدق ذاتيا ولا عرضيا كما ان مفهوم الجدة لا يصدق عليه انه صليبا اصلا لا صدق  
ذاتيا ولا صدق عرضيا فتقوله فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرفي لكنه  
يصدق عليه بالصدق الذاتي غير مسلم واما راجعا فلان قوله انقسم هو الواحد المتحقق  
في تلك الصورة كلام خال عن المحصل اذ لا يكتفي للواحد الشخص الذي لا يكون موعودا للكثرة  
**قوله** في جعل الجسم المركب من هذا القسم نظرا لهذا الظاهر انما يتوجه لو كان الاجزاء  
ناصلة في الجسم المركب بالنقل اذ لا يكون الجسم في احد اوصافه مقبلا بل يكون امورا متكررة  
في نفس الامر لكن ليس التمثيل ببل التمثيل بالجسم المركب الذي هو واحد صنف في  
نفس الامر كذا سبق وقد عرفت مما سبق من ان كل ما بعد الوحدة فيه بالنقل يكون  
الاجزاء فيه بالفتح وان شئت هذا المركب يكون واحدا في نفس الامر لا كثيرا انما يقع انه  
موجود في الوحدة ولا يكون موعودا للكثرة قبل يمكن رفع النظر بان تارة المراد من الصورة  
الاولى ان كب يكون موعودا الوحدة موعودا للكثرة كما سنده بالاقسام المودعة  
بما تكون الصورة انما ما يمكن ان يكون موعودا الوحدة موعودا للكثرة وهو الواحد  
الشخصي باقسامه فيه فمع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان موعودا للكثرة لكن  
الوحدة الشخصية العارضة له لا كب ان يكون موعودا موعودا للكثرة بل موعودا للكثرة  
هنا تارة من خصوصية العوض لامن اقتضاء الوحدة وفيه كس اما اول فلانه لو  
كان الصورة الاولى ان كب يكون موعودا الوحدة موعودا للكثرة لا ما يمكن ان يكون  
كما سنده كانت الصورة الثانية المتعاقبة لا ما لا كب فيه يكون موعودا الوحدة موعودا للكثرة  
لانها لا يمكن ان يكون موعودا الوحدة موعودا للكثرة الذي هو اخص منه فلا يستقيم التوزيع  
المذكور عليه فتقوله فتكون الصورة الثانية ما يمكن ان يكون موعودا الوحدة موعودا للكثرة  
واما ثانيا فلان ما ذكر في الصورة الثانية من ان موعودا للكثرة موعودا الوحدة ليس  
ناشئا من اقتضاء الوحدة العارضة له بارة الصورة الاولى ضرورة ان الكثرة موعودا الوحدة  
فيما ليس شيئا من اقتضاء الوحدة العارضة فابن الذي بين الصورتين **قوله** فلا تنقسم  
في الشخص الواحد غير مسلم اذ يكفي في كثره الشخص الواحد غير مسلم اذ يكفي في كثره

من اوضاع

الكثرة في الشخص الواحد بان ملتفت اليه مرتين ويقال مثلا زيد زيد فان كل الشخص على  
نفسه اياها جازيت كما صرح به الشيخ في عدة مواضع من كتاب الشفاء وسارح الخاطيع  
في فصل المتخوقات ويسمى بالوقف السليمة ايضا نعم لا يجوز فذلك بالفتاة واحد  
فكل ما يقال له الواحد يقال له هو هو فان كان ذلك مرارا واحدا يحمل على نفسه وان كان  
امور تحمل بعضها على بعض كان يقال الانسان فيس في الجنس وزيد عمرو في  
والنوع في والعنق في في البياض والنفس منك في التدبير قال الشيخ في البيات  
الشفاء والحق هو ان يجعل كثيرا من وجه وحدة من وجه آخر وذلك بالعرض وهو  
على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال هناك هو هو وما كان  
هو هو في الكيف فهو كسبه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو  
في الاضافة يقال له مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تنقسم  
بالذات مما كان هو هو في الجنس قبل مجانس وما كان هو هو في النوع قبل  
مماثل وانما فان ما كان هو هو في الكيفية يقال له متساو **قوله** يكون انقسامه  
الى الاقسام المذكورة باختبار في الوحدة غير مسلم اذ من الظاهر ان تعريف هو  
هو بذاتك تعريف اسم ومفهوم العرفي ان احد ما هو الآخر والمعقود انه كما  
يقال واحد في الجنس وواحد في النوع الى غير ذلك يقال هو هو في الجنس هو  
هو في النوع الى غير ذلك فالهو هو ينقسم الى الاقسام المذكورة سواء كان الواحد  
شخصيا اياها او لم يكن غاية الامر انه ينقسم الواحد اياها او لا ثم تنقسم هو هو  
الى انقسام الواحد ومن الجائز ان يعكس الامر **قوله** مع انها مما يندرج في هو هو  
فكون غير ملزم قد عرفت انما يندرج في هو هو فيكون ملما **قوله** وايضا هذا الكلام  
بعد ذلك الوحدة الشخصية قبل الكل وان كان لا يكر في الوحدة الشخصية من غير اختيار  
جهة كثره فيه لكنه يجري قرا مع اعتبارها كما تقول زيدا الكاتب زيد الفاضل فيندفع  
ذلك وفيه كس اذا حمل في المثال المذكور مرتين امرين متغايرين بالذات  
صت يكون الكاتب ما هو في الموصوف في دون الجميل والفاضل ما هو في  
الجميل دون الموصوف في فلا يكون جارا في الوحدة الشخصية المعبرة بها جهة الكثرة  
كما سنده وانما الجار في مثل قوله زيد زيد **قوله** وانما يلزم ذلك لو لم يكن

اذ لا يلزم سببه



موجود بين آه قيل لو قيل وانما يلزم قولم بتحد اذا لم يتحد به الذي يوردنا اذ  
حاصلها انها تعنا لصفة الوجود بعد ما كما ياب بصفة الكثرة بل التي الذي كان كثيرا  
هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره وفيه يجب  
اذ يرد على هذا التعبد بامر آخر وهو ان يصير ورثتها امر واحد مع بقاء الوجودين غير  
معقول ومع عدم بقاءها يلزم ان كل كور في السمع **قوله** وهذا الشك في الامكان  
احد ما عني الا في فلا يكون آه قيل لما منع ان يقول غير احد الاثنين من الاخر كان  
لارنا لا ثبوت الشخص لانه فاذا زالت زال مع بقا، ذاته متعصفا بالوجود  
كما ان امتياز كل من الوجودين كان لازما للعدد وما قد زال هو بقاء وان العدد  
مع بقاء ذاته بصفة الوجود وانما ان يكون تلخيص الدليل هو به يندفع عنه الشكوك  
وهو ان يقال ان اتحاد مع بقاء الاثنين لزم اجتماع التخصيص فان ارتفع الاثنين  
فاما بارتجاع كليهما او بارتجاع احدهما وما خلا ف المروض او بارتجاع وصف  
الاثنين وطى بان الوجود على ما لها فصار التي الذي كان موصفا للكثرة موصفا  
للعدد وذلك مما لا يتكسر بل يسهل في بعض الاسباب غاية ما في الباب ان جميع  
الكما بين لا كنهه وليس هذا هو الاتحاد الذي كنهه بل هو ان يصير التي جزه وذلك  
سنلزم اجتماع الوجود والكثرة لان لم يرتفع الاثنين فلا وجود وان ارتفعت  
ولا حصة لها الا به الوجود وتلك الوجود في والاما بان وال هذا وتلك كليهما  
وليس في شيء من تلك الصور الا كما والذي نحن بعدد ابطاله وانما اصل ان اكد في  
اسماع اتحاد الاثنين بان يصير اختلا ب مع بقاء، اوب معا كما يصير ابعين  
مع بقاء، ابعين والابيع لان وال صورة الاثنين عن شيء وعدت صورة الوجود  
فيه واذا فرض بقا ذاتا لصفة الوجود بعد ما كانا الاثنين كان الباءة هو الامر الموصوف  
للوجود والكثرة معا لا كل واحد من الوجودتين المتق ميتين للكثرة وذلك ظاهر بل هو  
الدخوي بد كنهه كنهه فيا كثر بيا تلخيص اطل فيا وفيه كنه اذ للمجب ان يقول  
الشك في الاحالة سمي عن شخص اخر في نفس الامر فكون الامتياز بينهما لازما لهما  
والامتياز في مستلزم للكثرة فكون الكثرة لازما للشخص فلو تقام مع بقاء وان  
الكثرة لزم بقاء، المعلوم بدون اللازم بهف يتم الامر ابعينهم الذي لا ثبوت ولا ثبوت

له كما لم يرد في لا سكر ان يكون ثمة واحدا وتارة اخرى كنهه الا الامر المصحيح الذي فيه الكلام  
في هذا المقام ثم ما جوزته ولم سكر من ارتجاع وصف الاثنين عن الشخصين وطى بان  
صفة الوجود لهما هو اتحاد الاثنين الذي ذهب اليه بعض واستدل القوم  
بهما على بطلان فلا يصح قوله وليس هذا هو الاتحاد الذي كنهه فان الاتحاد الذي كنهه  
القوم هو سدا لان منع كل واحد من الوجودتين المتق ميتين للكثرة بعد زوال الكثرة  
وطى بان الوجود لهما هو اتحاد الكثرات كما حسمه هذا القائل فان جميع اجزاء الكثرة الكثرات  
هو بين الوجودتين ولا يتق له ما قل بقاء حاله زوالا ولو كان اكد في امتياز  
اتحاد الاثنين بان يصير اختلا ب مع بقاء، اوب كما اخبر به لزال الاثنين  
عنها وحصلت الوجود فيها كان قل ذلك في الاثنين فلا يتم قوله لان وال صوة  
الاثنين عن شيء لوجود صور الوجود في **قوله** والاما ان حمل الشيء على نفسه  
بطلان حمل الشيء على نفسه غير مسلم فالاولي ان يقال ان اذ لم يكن بين الطرفين تغاير  
في شيء في الالتفات فتصح الحمل بالضرورة على ما مر **قوله** فالنزاع لغظي  
فيه كنه اذ ليس للعدد ترفيعان حق يقال ان الوجود داخل في احدهما خارج عن  
الاخر ولغير النزاع في كونها عددا ام لا راجعا اليه ذلك بل قد عرفت مما نقلنا  
من السقاة في صدر البحث ان ليس له تعريف صحيح والامور المذكورة في موصوف  
توحيده مستحتمل على الدور فذلك الامر البديهي المسم بالعدد اما ان يدخل فيه الوجود ام لا  
ككيف يكون النزاع لغظي ثم الظاهر ان الوجود بل الواحد ايضا ليس في واحد هذا  
المنهوم المعلوم بالبعد كنهه المعبر عنه بالعدد ولذلك يقال عدوت ما في البيت فكان  
ما به مثلا ولا يقال عدوت فكان واحدا بل يقال في جواب من امر بعد ما في البيت  
كيف اعد وهو واحد قال الشيخ في البياست السقاة لم يكن الوجود غير العدد ولا يخل  
فروا وزوج بل لانا لا انفصال فيا اليه وعدت ثم قال وانما يقع بالعدوما فيه انفسا  
ووجود فيه واحد فالاشية اول العدد وهو العا به في التل في العدد واما الكثرة في العدد  
فلا يثبت له عدوان قلت ان الواحد قد يقع في جوابكم وهذا امر ان فيه من افاد  
العدد قلت لا يلزم من ذلك ان يكون مع افاد العدد لاحتال ان يكون وفيه في  
الجواب باخبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جوابكم فيقال في جواب



كم رجل في البيت ليس رجلين **قوله** لاما دون من الاعداد قال الشيخ في الشفاء  
على ان كمدك للغير وبأكثر كونه الى كد يد الخ فيحصل ذلك كله بالاحاد  
**قوله** النجوم بالوحدات راجع باعتبار ان لازم على كل حال قبل تجميعها في مجموعها  
بجملته الاعداد فانها يمكن ان تكون اسما لها فلا يكون ذاتيا ورجوعه الى الاول وان لم يتم بذلك  
وقد رجع الى الاول على كل حال رجع الوحدات في كونها اجزا لبعضها لولا بالجزء وان جزمته  
غير ما رجوعه لم يتم رجوع صدق المنعوم على بعض الافعال ولا يصدق صدقه على غيره كما في صورة  
الشكك واعلم ان هذا الحكم مع القول باستعمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا ستراب  
واما مع نفي اجزاء الصوري عنها فلا اذا العدد في بعض الوحدات بل ان الغم امر مدحول  
الوحدات بعينه وصدق الاعداد فيه **قوله** اما اول فلان معنى قولنا رجع النجوم الى  
لازم على كل حال للعدد سواء كان متوقفا بالوحدات او بالاعداد بلزم ان يكون متوقفا  
بالوحدات اما اذا كان متوقفا بالوحدات فقط واما اذا كان متوقفا بالاعداد فلان تلك  
الاعداد اما متوقفة بالوحدات او باعتبارها متوقفة بها وعلى التعقيب لم يتم نفيها  
بالوحدات لان جزء الشيء لا محال جزء له ذلك الشيء فلهذا ان العدد يلزم ان يكون متوقفا  
بالوحدات ولا يلزم ان يكون متوقفا بالاعداد وهذا العدد كاف في دفع السؤال  
وهو انه لو كان متوقفا بالوحدات دون الاعداد يلزم الترجيح بل مرجح ولا كما في تجميع  
ذلك اليه في عما ذكر هذا الغايل واما ثانيا فلا بد على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد  
يتبع النزاع عند ذكر ايضا وذلك لانه لا يلزم من كون كل واحد من امرين جزءا للثاني  
ان يكونا معا جزءا لايديهما ان كل واحد من امان والصورة جزءا لبعضهما واما معا  
نفسه لا جزف فاذن لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزءا للثالثة مثلا ان يكونا  
معا جزءا له فحق يلزم ان يكون **الاشارة** جزءا فلا يكون وصدق الوحدات بعينه وصدق  
الاعداد كما صرح هذا القائل قال بعض الفضلاء اعلم انه قال في شرحه المواقف  
مراتب الاعداد انواع متناهية بالامانة وان كانت مشتركة في كونها كثره لا  
انما تنبئ بخصوصيات في صورتها النوعية وذلك لاختلافها بالوحدات فالعصر مثلا لا يشارك  
ما عداها في انها كثره ومما زعمها بخصوصية كونها كثره مخصوصة في مبداء لوازنها ونعق  
كل نوع من انواع العدد بوحدة انه الذي يبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من

المعقولة

من تلك الوحدات جزءا لها بهية وليس لها جزء سوى الوحدات فباقيها من ان  
وحدات كل عدد واجزاء مادونه فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب  
ان المركب العددي غير مجموع وحدات وهذا المجموع في الخصوصيات لا يتوافق  
واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار جهة خارجية للوحدات بعد ان  
انتهى كلامه ولا يخفى ان المراد بالصور النوعية وقوله كثرها كثرها كثرها كثرها كثرها كثرها  
النوع الامور المتشابهة ليس سواء كان ذلك الشيء كما في الانواع البسيطة والاشياء  
كما في المركبات واما بخصوصيات خصوصيات الكثرات العددية لا خصوصيات  
الاشياء المتشابهة ويدل عليه ما ذكره بعده من قوله فعمل هذا يكون الانواع العددية  
انواعا كثرية وانما تتميز في اعدادها بالذات لا بالصور النوعية وكون الكل متساويا  
في كونها اجزاء عن الوحدات التي هي صنفه واحدة لا يفتقر استراكي الكل في اكتفائه لان  
صفاي الكل متساوية بنهاية الوحدة ونقصانها فان مقتضى الاثنين مجموع الوحدات  
ومقتضى الثلثة مجموع الوحدات وهكذا ولا شك ان الكتابي كلف بنهاية المقوم  
ونقصانه هذا كلامه وتلخص منه ان العدد وحدات مجتمعة وان الاجتماع ليس  
جزءا منه فكون شرطه وقد صرح بذلك في كتاب التحصيل **قوله** اقول  
ان الاضافتين آية قيل لا يخفى ان اضافة اليه بازا له اجم من ان يكون بطريق العروضة  
او غيره فهي مغايرة للاحاد العبارة فقط وفيه كمال دليل الكلام في هذين المنهين  
بل الكلام فيما صدق عليه من الاضافة الواقعة بينهما في نفس الامر وهي اضافة واحدة  
لصدق جملتها العام وانما صرحا بها انما اريد بالاضافة الاولى اضافة با لثاني  
الى ذي الوحدة كالراس وذي الراس لا بالعكس الى الخلفه وبالاضافة الثانية  
اضافة الى الكل ولا الى ذي الوحدة كالناسيئين متخايدين في نفس الامر **قوله**  
قال الحكماء انا جعل المتقابلين قسمين المتقابلين يلزم ان لا يكون قسم من المتقابلين  
متماثلين فيخرج افعه هذا الراي واضع فاذن لئلا من المتقابلين لانهما متماثلان في  
الحكماء مع انهم قسموا المتقابلين الى مثلها ومثل الابوع والبسوق والظاهر ان التقسيم  
الذي ذكره الساسي انما هو للمساكن والحكماء اخرجوا بالسيئين الذين لا يجتمعان  
آه كما فعله ساسي السراج ويؤيد ما قاله الشيخ في منطق الشفاء من ان المتقابلين



بها اللذان لا يجتمعان **آه** ولا يربح على التعريف المثلان لان المراد بعدم الاجتماع هو  
 عدم الاجتماع بالذات كما استغنى عنه وامتناع اجتماع المثلين بواسطة بناء في  
 عوارضها لا بالذات **قوله** ووقل بقيد الوجود مثل الابد والنبوة قال بعض  
 الفضلاء لا يقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لا وقال المتضامنين لغير ان ابوع زيد  
 ليكر انما يتقيد بالنسبة الى نبوة بكر لزيد ولا يعقل بالنسبة الى نبوة زيد بالنسبة  
 الى عمرو وما هو متضام لان ليس الا ابوع زيد ليكر ونبوة بكر له وما لا يجتمعان في  
 محل واحد من جهتين لانا نقول مطلق الابوع والنبوة متضامتان مع جواز اجتماعهما في  
 ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن القيد والاضمانا وقر من ضرورة  
 المطلقين لا المتقيدين حتى يتعده ما ذكره وفيه كمال لان المتضامنين من اقسام المتقابلين  
 وكون مطلق الابوع والنبوة متقابلين غير بين ولا مبين **قوله** ويترتب في الضدين ان  
 يكون بينهما غاية اختلاف قبل اكلا استرطوا في التقاد المعبر في العلوم المتقدمة ان  
 يكون بينهما غاية اختلاف والبعد والمناظرون ما ظنوا ذلك لا يستعمل الا واسط  
 حكوا بان التقاد الذي هو احد الاربع المتضمنة في التقابل هو كسور في الذي  
 يعتبر فيه غاية اختلاف وانه اذا اجتمع المعنى اكتفى تزيده قسم فامس هو الاواسط  
 وسمو بالتقائد والعنف انهم احبوا والسواد وابيا من شاملين جميع المراتب  
 على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما سواد محض والاخر بياض محض وتما المتضام  
 باكتفاه وما بينهما من المراتب بالنسبة اليهما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف  
 بياض وبالنسبة اليهما هو اقرب الى البياض الذي هو الطرف سواد فالتقابل بين  
 الاواسط انما هو من حيث ان احدهما سواد وبالنسبة الى الآخر والاخر بياض وبالنسبة  
 اليه فالعبر في التقاد اكتفى ان يكون بينهما غاية البعد سواد وجد سرهما واسط او لم  
 يوجد ولا يزد لا لجل الاواسط قسم فامس فان لهما جهتين التماثل في التشابه  
 والتقابل من جهة التماثل وفيه كمال ان لا يصدق السواد وابياض على الاواسط  
 كالصفر وبغير ضرورة ان لكل منهما معنى بدلي مباين لكل العنق وبوظاهر سلب  
 ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون بين السواد والصفر مثلا غاية اختلاف ضرورة ان كمال  
 والتباين عند بين البياض المحض والسواد المحض اسد من اختلاف والتباين عند بين الصفر

وهذا مع قول الحق وهو راجع الى العقل والعقل بمعنى ان المتقابلين كذا **قوله**  
 العقل او المعتد والشيخ اشار الى ذلك بقوله فبعضه كقصد بالقول من حيث هو  
 حكم وليس وجه الرجوع الى القول والمعتدما ذكره السارح والا كان جميع المعاني في الحركة  
 الى اذا فصلت في العقل عند او اذ اقره بغيره بعبارة كانت العبارة قولنا راجعا الى القول  
 والعقد فلا وجه لتخصيص هذا بالمتقابلين على ان اجترار هذا من المعنى في هذا المقام بعيد جدا  
 قال بعض الفضلاء مع كون المتقابلين في صورة السلب والايجاب في القول والعقد  
 كونها مندرجين في نفس القول والعقد فتكون ما سعمل فيه كون الشيء كذا امهسا  
 كون الخاص في العام فان المتقابلين بالايجاب والسلب احصاه مطلق القول والعقد  
 ويقتل ان يكون الكون في كذا امهسا مستعلا في الكون في الموضوع والمحل بان يكون المتقابل  
 متضمن محذوقا ويكون المعنى يكون وكصل تقابل المتقابلين في القول والعقد وانما  
 فسر اي السارح الاصغر في الرجوع في التقابل المذكور الى القول والعقد بما ذكره ليلا يتوهم  
 من الرجوع الى القول والعقد يتقيد التقابل الى نفس القول والعقد كما يعلم العبارة  
 وقاصلا ما ذكره ان المراد بالرجوع الى القول والعقد رجوع تقابل الايجاب والسلب  
 التي تقابل العقل والعقد ان المعتد والمعتد المقصد من الذي يتعلق به الحكم بمعنى الاذا  
 والقبول مثل معنى ذلك القول اي القول بين الذين بعد ان متا قضين وانما راد القول  
 في المعنى مع انه لم يذكر في المعنى تبيها على ان المتقابلين ايجابا وسلبا اخذ ثبوت النسبة  
 وانتقائا لا يلزم ان يكون متعلق العقد والصدق دائما وانه لا يتوقف تقابل الايجاب  
 والسلب على ان يتعلق بالمتقابلين الصدق والاعتقاد بل لو تعلقت بالجميع التصور  
 لم يحد في حق كونها متقابلين ايجابا وسلبا وكون المراد بالرجوع الى العقد الرجوع الى  
 اليما يعالج ان يكون فرع من متعلق العقد والصدق سواء كان متعلقا بالفعل او متعلقا  
 بالقصور الساخر ليقول معنى الرجوع الى المذكور في معنى كون المتقابلين ايجابا وسلبا  
 فورا مخصوصا من احواد المعتد والمعتد اخذ الثبوت الذي يمكن ان يتعلق لا الى  
 الاحتماد بدلا من التصور الساخر وهو ثبوت النسبة وانتقائا والذين ادراكهما  
 اما اعتقاد او تصور وبما ذكرنا ظهر ان المراد بالعقد والصدق في عبارة تسدح الا  
 الاصغر في متعلق العقد والتصور وان المراد بقوله المحس اذا فصل في ذهن كان

كان الحاصل المعنى



اعتقاد اجماع والافهم وان كان جريئاً لا الاثوم الكل لم اعلم ان ليس كما ووجهه  
 التقابل الى القول ان يكون في افرا القول ما سقفت بالتقابل حقيقة بل المراد نسبة  
 التقابل اليه بما لا يكون والا على المتقابلين كجنتيين وفيه كبت اما اولاً فلان المصداق  
 ليس في صدد بيان اجناس المتقابلين بل في كماله على ذلك بعيد جداً ان نسبة  
 العقد للعقبة المعقولة غير مأمور واما ثانياً فلانك قد عرفت اننا ان مثل البياض و  
 والا بياض خارج عما هو المقسم هناك فلا حاجة الى ما ارتكبه من التخللات لا فائدة في  
 المتقابلين لا كجنتيين صواباً في ما قد حققته كما لا يكتفي المعقول لئلا يرجع الى  
 القول والعقد واما ثانياً فلان العقبتين المتقابلتين لا كجنتيين صواباً في ما قد حققته كما  
 لا يكتفي المعقول ان فيهما فلا يكون اطلاق التقابل عليه مجازاً كما حسب **قوله** وعانقنا  
 عن الشيخ من معنى الابواب والسلب اما دونهما في الابواب والسلب اللذين  
 نقلهما عن الشيخ مخصوصان بالتضاد على ما هو الظاهر ويكون وجوداً في نفس الشئ  
 الى الاله البسيط ووجهه في غيره الى الاله المركبة كما اشار اليه الهام في قوله واذا عمل  
 الوجود او جعل رابطة ولو سلم وجود مثل البياض والا بياض فيه فنفذ قسم من  
 التقابل العام الصلح عليه في قاطب نور ليس وليس قسم من التقابل الخاص المراد منها  
 عام غير من فلا يفتقر الاشكال في ذلك **قوله** لان من النسبة الحكيمة اه فيه كبت  
 اذ لو كان التضاد بين النسبة الحكيمة المتبادلة في النسبتين لا العقبتين والمقصود  
 اثبات التضاد بينهما وانما لا يلام في قول الشيخ ان كان المتقابلان بينهما لا يكتفيان صواباً  
 ولكن قد كجنتيين كذا لان الاجتماع في الصدق والكذب وهرم الاجتماع فيهما انما  
 يتفاوت اعتبارهما فيما بين التقابل لا بين النسبة الحكيمة فالا وبل ان يقال ان كان  
 التضاد المذكور بين التقابلين وحيث ليست اموراً عينية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا  
 عند انقائنا له فبعضه كشيء بالقول من حيث هو حكم لا لا في باب والسلب اللذين  
 موضوعهما الموضوعات والمجولات يتناقض فيه ولا يكتفي معاً وهذا حكم العقل  
 اذ ليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج كسبب الشيخ بالتضاد وبين  
 الامور العينية كما ان بعض اقسام التقابل لا كان بين التقابلين كما جعل كسبب للتقابل  
 بين الامور الخارجية حيث قال فبعضه كشيء بالعقل وبعضه يكون من خارج **قوله**

**قوله** فنقوم التضاد من حيث هو سواء اجم من مفهوم التقابل غير معلوم اذ لو كان  
 مفهوم التضاد اجم من مفهوم التقابل لصدق كل متقابلين متقابلين وليس كذلك  
 بل الصادق كل متقابلين من حيث هما متقابلان فيهما متقابلان ولا يلزم من صدق  
 هذا صدق ذاك قال الشيخ في منطق الشفاء ولو كان المتضاد امراً مفقلاً على التقابل  
 لكان كل متقابلين هما متقابلان مطلقاً لا بشرط الكافي انها كذا كذا من حيث هي كما كان  
 كذا كذا كل متقابلين فهو متقابل وكل تضاد وكل عدم وملكه وليس كل متقابل  
 من المتضاد فليس اذن المتضاد اجم من المتقابل **قوله** ومن حيث هو موجود  
 كذا من التقابل احد من قبله فيكون له الشارح في الكاسية فان مفهوم المتضاد  
 يكون فيهما من المتقابل كبت ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجوداً  
 لا امر احصى مطلقاً من المتقابل اذ القسم هو مجموع القسم والقيود والصواب على  
 تقديره ان وجه السؤال على هذا الوجه ان وجهه انما هو انما كبت انما كبت عليه  
 بالعكس الى النوع كسبب لكل الزائده دون الحمل العوضي كما ثبتت عليه في باب  
 الحاشية فيجوز ان يكون النوع اجم من الجنس باعتبار الحمل العوضي وتفصيله ان النوع  
 مشتمل في ذاته على الجنس والعوض فلما اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور  
 لكن لو فرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور بل كل نوع في نفسه خارجي بالنسبة  
 الى الجنس غاية الامر ان النوع في مثل جنتيين خارجي للجنس كسبب الوجود من  
 فان المتضاد مطلقاً من حيث ان قسم من المتقابلين خارجي له فانه بالنسبة اليه خارجي  
 محمول لا عرفت سابعاً من الطبائع المتضادة وكل نوعاً على بعضه ثم انه من حيث  
 وجوده في ذاته من صدق عليه المتقابل كما صدق على سائر المهنومات المتقابلة في  
 ويظهر الفرق بين الموضوعين بان في ما دعا كجنتيين والاشكال يحقق العوض  
 بالاعتبار الاول دون الموضوع بالاعتبار الثاني في ذاته ما دله الانسان ومفهوم العلوم  
 مثلاً الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في ذاته من حيث له المعلومات هناك كلاف  
 ما اذا وجد في الخارج وفيه كبت اذ لو كان النوع اجم من الجنس لزم ان يوجد  
 بدون الجنس كجنتيين للعلوم فيلزم وجود الكل بدون الجزء بغيره ثم لاكتلف العلم  
 واكتفى به بافتلاف النهائية والوقفية بل ما طالعوم المطلق على صدق موضوعه كجنتيين



موضوعها الاخص وسالفة جزمه موضوعها الاعم سواء كان محل العام والخاص على  
 انهما جملتا ذاتيا او عرضيا او معصيا كما حقق في موضعه وعلى هذا فيكون امر  
 واحد اعم من اخص واحد واخص منه ايضا فلا يستقيم ما ذهبه من ان النسخ اعم من الجنس  
 واخص منه ايضا باختلاف الحمل بالذاتية والعرضية **قوله** اقول فيه نظرا في  
 قول المضاف جنس كما نختار ان ما هو مقتضى تلك العقول ليس لا مفهوم لفظ المضاف  
 وهو ما يقتل بالسلب الى الغير فانه حصر له مطلقا ضرورة ان العقول له بالعمس الى  
 الغير اعم عارضا لمفهوم الابوع والنوع مثلا كما ان معنى قولهم ابي هريرة جنس كما نختار ان  
 اكتشف المعلومة بالوجه المعلوم من لفظ ابي هريرة جنس لا لانفس هذا المعلوم كما نرى  
 حيز مطلقا اذا تم ذلك فنقول اذا كان التضاف جنسا بالحق الذي قد رآه لفظا  
 الصادق على اقسام بطريق العروضا لا يلزم ان يصدق على هذه الاقسام انها مضاف  
 كما ان المضاف ذاته لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كذا في  
 بل انما يصدق على عارضا او عليه من حيث انه موضوع في فصل الجواب ان يكون  
 التضاف جنسا لمفهوم التقابل على معنى المتعارف لا استلزام صدق التضاف  
 اي مفهوم على ما يصدق عليه التقابل كما ظهر في المثال المذكور وبذلك يرفع المحذور  
 ولم ير الجيب ان ما هو ذاته باكتشفه للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما  
 يترى من ظاهره فان ذلك مما لا يشبه بطلانه وفيه كبح اما اول فلان المعلوم  
 بالسلب الى الغير لا ينافي الجنس سيما لا امور الاضافية كما في ما ذكر في الايدي  
 ان الجنس جنس للجنس مع ان هذا هو ابي هريرة التباين لا بعدا للثمة فيكون  
 مقبولا بالسلب الى الابعاد للثمة وهي غير قطعا ولما تأتينا فلما يقول ما هو ذاته  
 باكتشفه فرق بين التضاف وبين مفهومه وذهب الى ان التضاف لو كان  
 جنسا للتقابل لكان صادقا على ما يصدق عليه التقابل ولا يلزم صدق مفهومه عليه ونتم  
 صدق مفهوم التضاف على ما يصدق عليه التضاف بنفسه لان مفهوم التضاف  
 قد يفتقر الى ان يصدق على كل ما يصدق عليه التضاف سواء كان حذرا او رسما  
 وكذا الحال في التباين ومفهومه والمضاف ومفهومه واما تأتينا فلان ان اراد بقوله  
 المضاف ذاته لمفهوم الاب ان ذاب في الاب من حيث انه اب ثم لم يصدق في الاب

والسواد كيف لا ويصدق السواد على الصنف بذاته ولا يصدق على البياض كحق  
 ولا يلزم من كون التباين من صفة التباين ان يكون منها غاية الاختلاف كما لا يخفى  
**قوله** واخر فن عليه لو ان كونها عدميين كالع واللاخ فيه كذا اذا التباين يطلق  
 على معينين احدهما اعم من الآخر وهو الثاني لا يكتفان في موضوع واحد كسب الحمل  
 عليه موطنان والثاني للذان لا يكتفان في موضوع لا كسب كمل عليه ولا كسب  
 الوجود فيه وهذا المعنى هو الذي قد قسم الى الاقسام الاربعة ومثل الع واللاخ ليس  
 داخلا فيهما كما استنفذ عليه فلا يتوجه المقصود لعلها لا تخرج عن المقصود وبعض ذلك  
 ما ذكره الشيخ في منطق السفاء من ان التباين يبين عما الشبان اللذان لا يكتفان في  
 موضوع واحد فاما ان لا يكتفيا على سبيل ان شيئا واحدا لا يوصف بهما بالموطنان  
 بان يكونا متقاربين عليه بان الشيء هو هذا وذاك كما يكون الشيء اجسيا وابيض معا على  
 سبيل ان الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشفاق ايضا وذلك بان يتماثلان في صفة  
 من حيث الكون فيه ايضا والقسم الاول يكون احدهما في قول سالب الآخر كالعدم  
 واللاورس ثم قال ومن خواص هذا القسم انه لا يمنع اجتمعا ما يقع عليه من التباين  
 في موضوع واحد بان يكونا في ذلك انما لا يكتفان في قول سالب الآخر كالعدم  
 سلبا لهما وكبهما في موضوع على سبيل الوجود فيه وليس يكتفان في موضوع على  
 على سبيل العقل عليه ولا ينفكس ثم قال ثم نقل التباين عن اجبار الحمل على الموضوع  
 الى اجبار الوجود في الموضوع فبطلت حال الامور التي تستر في عام او خاص حتى  
 يكون موجودا بالحق معا ولا يكتفان باللفظ متقابلا فيبعضه كقوله باللفظ من حيث  
 هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمجولات متعاقب  
 فيه ولا يكتفان معا وسنا حكم العقل وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من  
 خارج **قوله** اما الاول فلان كون احدهما عدميين مضافا الى الآخر فيقول لو اراد  
 يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدميا فان عدم المضاف  
 اليه بالنسبة الى عدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف  
 سلبا انه في ذلك وهذا العناء يجري في اصل القسم وان لم يلائم ما ذكره السار  
 الاصغر في ذلك كذا اما اول فلان لا دلالة للعبارة على هذا العناء فكيف يستقيم حملها

لما لا يكون



عليها واما ثانيا فلان الكلام مراد به المنهويين ومنه عدم العدم ليس وجودا اصلا  
 نعم عدم العدم في الواقع مسلم كقولنا وجوده وادى هذا عن ذاك **قوله**  
 وعلى تقدير عدم الاضادة قيل يمكن ان يقال المقابل في مثل هذه الصورة ليس  
 بالذات بل بالعرض والمفهوم في الاربعة هو المقابل بالذات اذا مراد بالمتناهي  
 الاجتماع الماخوف في تعريف المقابل هو الاستماع المستند اليه ذاتا وليس اجتماع  
 الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتها بل لا سكرامها المتقابلين بالذات وفيه كس  
 اذ يكون اجتماع الاجتماع في الصورة المذكورة ليس بالذات غير بين ولا مبين فهو  
 مطالب سبيل ذلك **قوله** كعدم القيام بالعدم وعدم القيام بالغير قيل لا معنى للقيام  
 بالنفس الا سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس للقيام حقيقة بذاته فيكون احدهما  
 مضافا الى الآخر كسلب المعنى وان لم يظهر في اللفظ وفيه كس اذا يلزم من اجتماع  
 قيام الشيء بذاته حقيقة ان يكون معنى القيام بالذات سلب القيام بالغير لانه اذا  
 يكون معناه القيام لا بالغير كيف لا ولو كان معناه سلب القيام بالغير كما حسب  
 لصدق على المحدثات انما قائمة بالنفسا بهب واذا كان معناه القيام لا بالغير يلزم  
 ان يكون احدهما مضافا الى الآخر **قوله** وثانيا بان عدم اللازم تقابل وجود المعلوم  
 آه فيه كس اذا انقسم الى هذه الاقسام هو المتقابل بالذات لا مطلقا ولذلك  
 حكمنا بانقسام المقابل بين الواحد والكثر واخبرنا في تعريف التناقض قد لانه و  
 وفي التناقض غاية الخلاف كما حققناه ولا شك ان عدم اللازم تقابل وجود المعلوم  
 اللازم بالذات وتقابل وجود المعلوم هو اسلم الاستدلال ووجود اللازم لانه  
 فلا يكون حذو جهات الاقسام الاربعة فادع في انكار المتقابلين بالذات فربما يلزم  
 دخولها في المتضادين حتى لا يصح قوله الحق واما وجوده بان كان قلت قد يصح الشيخ  
 متا بلة لكل السالب لكل الموجب نقضه كما نقله الشارح عنه وذلك فادع في قوله  
 الحق واما وجوده بان قلت لانه في ذلك لان اطلاق النقاد عليه يعني آف هو  
 المصطلح عليه في قاصيصه باس قال الشيخ في منطق الشفاء فلنقسم الآن على الوجه  
 الذي ينبغي ان ينقسم عليه بالاصطلاح الذي في قاصيصه ليس وهو غير المصطلح عليه في  
 العلوم ومن كسم ان يجمع بين الامر به فقد عسى تقيمه ثم قسمه على اصطلاح في طيفه

في قوله

المتقابلان اما ان يكون ما بينهما محققا له بالعكس الى الغير لها متضايفان والا فاما ان يكون  
 الحق صريح صالحي لا يتقال من احد الطرفين بعينه الى الاخر من غير عكس واما ان لا يكون  
 كذلك بل يكون صالحي لا يتقال من كل واحد منهما الى الاخر فليس القسم الاول تقابل العدم  
 والقضية مثل البعد والبع والبع والبع هما الابعار بالفعل ولا المكان الابعار مطلقا  
 بل النوع المبصرة التي هي المبدأ والتربيب للابعار بالفعل والبع هو فقد تلك النوع  
 وذلك غير لا يعود معه الى الابعار مرة اخرى فالعدم الذي هو ليس هو العدم الذي  
 سابل اليه معنى وجودي كان بل الذي تقابل القصة اخذ فقد ان النوع التي بها يمكن الفعل  
 واذا صار الموضوع غاوما للنوع فلا يصلح بعد ذلك ان يكون العدم كالبع واما القسم  
 فيه وادع العدم واما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما وما دخل فيه فجميعه  
 سبع في قاصيصه ليس اضدادا كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما  
 وجوديا وكذلك اذا كان الموضوع سقلى من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما  
 طبيعيا لا سقلى عنه ولا اليه فان جميع هذه شخاضا وان في هذه المواضع والحق بين  
 الاصطلاح الآخرة **قوله** وعلى ما ذكرنا من القسمين من قبل العدمان آه وقد حقت  
 ما حققناه في الحوائج السابقة ان امثال هذه بين العدمين خارجة عما هو المقسم بهما  
 فكيف يكون داخل في اقسامه **قوله** واذا لم يكن احدهما آتيا فآه غير مسلم  
 واما يكون كذلك لو كان بينهما تقابل بالذات وليس فليس بل تماخا رجاء عن القسم  
 ايضا **قوله** وكذا الوجودي والعدمي قد حقت آتيا ان هذا القسم ايضا خارج عن القسم  
**قوله** ثم ان بعضهم اجتهوا في تعريف المتقابلين الموضوع آه قال بعض الفضلاء  
 في ذلك لانهم ارادوا بان الموضوع معناه الحقيقة التي التحل الذي تقوم ما حل فيه لا بتاوه  
 التعريف المذكور لا تقابل الاخرى الحاجة الى محل مقوم ما من تقابل التضاد و  
 والتضاد في الموضوعين في الخارج فيخرج سبابا لتقابل هذا التعريف وان ارادوا  
 التحل المستغرق عما حل فيه انهم من ان يقوم ما حل فيه كما قال اولئك بل بعض الامور الاشياء  
 بالنسبة الى ما قام بها من ذلك الاعتباري مثل محل الباع بالنسبة اليه وهو الموافق لما  
 وبه يخرج عن التعريف مثل تقابل الامكان والاستماع والوجود السابق واللاحق  
 حذو فلا يكون محلا موضوعا لافلا يتوارد لكل منهما مع ما يتاوه في موضوع واحد فلا يتحد

الاوضاع

والوجود والعدم لاننا نرى في الموضوع بعدا  
 ادخلها ليس ما سقلى عنها



في الموضوع يمنع ثوردا على موضوع واحد لها كما هو المتبادر من الاتحاد في الموضوع و  
 وفيه كذا في راسي الباني ومنع استقار الموضوع عن الوجوه وانما يكون في  
 مستغن عنه لو كان الوجود عارضا للموجود في نفس الامر وليس كذلك لا وقت في حيث  
 الوجود من امتناع حوضه للوجود في نفس الامر وانما يكون حوضه له كسب الاجزاء  
 الذي بين الغير المطابق للواقع وكذا الامكان والوجوب ليس من الامور العارضة  
 في نفس الامر فلا يكتفي معوضها اليها في الواقع لتكون مستغنيا عنها فيه **قوله** بخلاف  
 مفهوم البياض والابيض فانهم يتبع اجتماعهما باختيار الكل في محل غير مسلم اذ قد بين  
 الشيخ فيما نقلنا عنه أننا جواز اجتماع امثاليها في موضوع واحد بان يكون فيه نعم تمنع  
 اجتماعهما فيه بان يكون عليه على ما **قوله** كالاضادة في اعان الامور مستغيا بان المتضاوية  
 موجود في الخارج وقال بعض الفضلاء ليس الامر كذلك في الواقع لان المتضادين ربما  
 يكونان بعد وبين كنه في القضاء والوجود والعدم فانها متقابلان وليس من  
 اقسام التقابل الاخر غير التقاد لكونا متضادين مع كونهما بعد وبين في اكاره وفيه  
 بك اذ القضاء بالوجود والعدم ليس متقابلين بالذات بل تقابلهما بالعرض والمتقابلان  
 بالذات هناك هو الوجود والعدم وقد مر ان المنقسم الى اقسام الاربعة هو المتقابلان  
 بالذات لكون القضاء والوجود والعدم خارجا عن المنقسم لادخاله المتضادين **قوله**  
 يعتبر موضوع القضية موردا ومثلا للثبوت وعدم الثبوت في كذا اذ لو كان كذلك  
 لكان الامر ان الغير المتعين في موضوع واحد هما الثبوت وعدم الثبوت لا العفتيان  
 فالصواب ان يقال لما دبا موضوع الذي تمنع اجتماع العفتيين فيه هو اما في احدي  
 الموضوع والمجول فان العفتيين سواء كانا متعلقين او متعلقين لا كنهان صدق في  
 مان واحد وتساويا في كل ما نقلناه من الشك اننا من قوله بعضهم يخص بالقول  
 من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والجميع لا يست  
 متعاقب فيه ولا يجتمع معا **قوله** فوجدنا بل خارج عن اقسام الاربعة ثم اذ قد مر  
 غير مر أن مثل البياض والابيض خارج عما هو المنقسم في العلوم وهو التقابل بالمع  
 الاضيق فتقابل الاجباب والسلب المندرج فيه مخففة فيما هو بين القضاء والقضية  
 اما متعلق له او متعلقه فالتقابلان لهما التقابلان المتعلق لهما او المتعلق لهما

المتأقنين

من حيث انه على زيد من يلزم صدق المتضاد عليه بل هو صادق من حيث على هذا  
 الاب وذلك الاب وصدق المتضاد عليها وان اراد انه ذاته الاب مطلقا  
 فمنع لان زيدا مثلا اب وليس المتضاد في ذاتها ونظيره ذلك ما يتألف من النوع  
 صادق على مفهوم الانسان مثلا ولا صدق على افرادها واجيب بان ما صدق على الانسان  
 الكل صدق على كل ما صدق عليه الانسان الكل ايضا وما لم صدق على الانسان مطلقا  
 لا صدق على كل ما صدق عليه الانسان مطلقا واما رابعا فلان الظاهر هو ان كل ما  
 صدق على شيء مطلقا فهو صادق على كل ما صدق عليه ذلك الشيء سواء كان ذاتيا له  
 كاجزاء العاد في الانسان فانه صدق على كل ما صدق عليه الانسان او عرضيا  
 له كاشي الصادق على الانسان فانه صدق على كل ما صدق عليه وما صدق على الشيء لا  
 مطلقا بل مقيدا بغيره فهو صادق على كل ما صدق عليه ذلك المقيد **قوله** فكذلك سواء كان  
 ذاتيا له كالتضاد في العاد في الاب من حيث انه اب فانه صادق على كل ما صدق  
 الاب من حيث الحيثية عليه او عرضيا كالصدق الصادق على الانسان الكل فانه صادق  
 على كل ما صدق عليه الانسان الكل عالم صدق هذا القسم على الشيء مطلقا بل يلزم ان  
 صدق على كل ما صدق عليه الشيء فلم صدق المتضاد على بعض ما صدق عليه الاب  
 ولا النوع على بعض ما صدق عليه الانسان فلهذا في بين الذات والعرض في ذلك في هذا  
 التقابل قد فرغ في بينهما في ذلك حيث قال لم يربح الجيب ان ما هو ذاته باكتفائه للتقابل  
 لا صدق على ما صدق عليه التقابل كما بين انه من ذلك كلامه فان ذلك مما لا يستبعد بل  
 على من له ذلك من مطالب فهو مطالب سان ذلك والعجب ان قد صرح أننا  
 بان المتضاد في مفهوم الاب ولا صدق على بعض ما صدق عليه الاب صدق  
 ذاته الشيء على جميع افرادها لا يكون لازما ذهنا حكم بان عدم صدق ذاته التقابل عليها  
 صدق عليه التقابل ضروريه البطلان وهذا مناف لذا **قوله** وقد يقال في سر  
 هذا المقام قبل هذا هو الظاهر اما لفظ فلان انما هو من العبارة بعد بصره من شق حاشا  
 الى الاضاح الاربعة كالصريح في ان الى وباكس هو التقابل كيف لا وجبة  
 الضابض منها مما لا عين له ولا لسانا مع فلما بينا من ان الجيب هو متعلق له كذا  
 لا المتضاد بل الذي هو من اقسام التقابل ولا ينبغي ان يقرر السؤال على هذا الوجه و

188



وهو ان كل متقابل من حيث المتقابل مندرج تحت المضاف فيكون كل متقابلين  
 من هذا الكيفية متقابلين فلا يكون المتقابل اعم من المتضاد **وابواب** على هذا الخط  
 وهو ان اندراج المتقابلات من حيث المتقابل في المتضادين لا ينافي كون المتقابلين  
 صدق على ذات السواد والبيضاء والعدم والمملكة مثلا ولا صدق عليها المتضادان  
 بل انما صدق المتضادان على خارجيهما اعم صفة المتقابل او غيرها مما هو ذين مع العاض  
 فالعوضان متقابلان متقابلان المتضاد والعدم والمملكة او غيرها والعراضان المتضادان  
 معهما متقابلان متقابلان المتضاد ولا محذور فيه هذا هو السبب المتوافق لما في السفا  
 وفي نظره انطباق ابواب على السؤال واما على تقدير ان رتب فلا ينطبق ابواب  
 على السؤال اما على الترتيب الاول فلا من مفهوم المتضاد من حيث هو مع قطع  
 النظر عن العارض احده من كونه قسما منه واما على الترتيب الثاني فلا من مفهوم المتضاد  
 من حيث هو مع قطع النظر عن العارض احده من المتضادين لكونه فردا من افراد  
 وفيه كبر اذ لا من مفهوم المتضاد بل من حيث هو مع قطع النظر عن العارض احده  
 من المتضادين اذ لو كان كذلك لصدق كل متقابلين متقابلين وليس كذلك بل  
**انما** **قوي** واستدل على ان المتقابل اعم من المتضاد واما المتقابل فليس  
 لما كنه هو من الوجوه وذلك لان المتضاد ما يمتنع ان يكون له بالبعكس الى الغير  
 لم يلحق هذا انما يمتنع ان يكون معا لهما ليس انما يتقيد بهذا فانه ليس من المعاني التي  
 ان يتقيد في الذات او لا حتى يتقرر في الذات من ان يكون مقابلا قبل مراد الشيخ من  
 قوله المتضاد انما يمتنع ان يكون له بالبعكس الى غيره ان مفهومه ذلك لاما يمتنع  
 افراد كالابوة والبنوة اذ ليس ما يمتنع ذلك كما لا يخفى وقوله لم يلحق هذا انما يمتنع  
 اراد به مفهوم المتضاد مثل الابوة والبنوة فان المتقابل لهما بالمتقيد ويكون ان  
 يحمل على نفس ما يمتنع المتضاد وتكون لهما في المتقابل اياها باعتبار لهما في فردا  
 والتمال واحد وقد صرح بالمقصود من قوله فانه ليس من المعاني التي اعم فانه صريح  
 في انه الغرض من كونه هذا المفهوم المتضاد ولعل مقصود الامام ايضا من ذلك  
 بان يكون مراد من ما يمتنع المتضاد من ما يمتنع هذا المفهوم ويكون الغرض من استناده  
 اجتماعهما معا في وقوع المتضادين بطريق الاستخدام وفيه كبر اما اوله فلا

مفهوم المتضاد معنى اصطلاحيا اعتبر فيه المتقابل قطعاً لانه قسم من اقسام المتقابل فلا  
 محاله يكون المقسم معتبراً فيه وجبنا له فكيف يكون مراد الشيخ بهما ان من ان المتضاد  
 ليس هذا لهذا المفهوم واما ثانياً فلا ما اعتمد عليه هذا القائل في ان المعنى لية  
 بالبعكس الى الغير ليس ذاتاً بل الابوة على ما هو الظاهر مما سبق من انما هو ان الذي  
 لا يكون بالبعكس الى الغير وقد عرفت انه ليس كذلك سيما في الامور الاضافية  
 فراد الشيخ ان المعنى لية بالبعكس الى الغير ذاتاً بل الابوة والسمائل خارج عنه و  
 وكلامه هذا محمول على ما بهما متبادر منه ولا حاجة الى التكليف الذي ارتكبه هذا القائل  
**قوي** واستدل في السلب قيل قد سبق انه قد عرفت ان الشئ والضعف  
 من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف المتقابل بالاشئ  
 يمتنع على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق السفا في فصل المعنى وبيان ان المتقابل  
 بين الموجبة والسالبة استدام المتقابل بين الموجبتين محمولهما متضادان قال اني  
 ان كونه ما يمتنع ضداً وان طبيعة الامور لكونه عادلاً من كونه ليس بعداً ولما  
 من حيث التقديري والكم فان السالبة ضد حياً واو بعد من ان يطابق الموجبة في  
 في من الصدق والكذب ومحصل كلامه ان المعاني بين الموجب والسالب  
 كسب الصدق اقوي وبين المتضاد بين كسب الحق في الواقع اقوي اما الاول  
 فتدبر به بوجوه تدبر مما سبق واما الثاني فلم يتوصل اليه وكان تركه لظهور ضرورة  
 ان الجسم الابيض ابعد عن الانصاف بالسواد عن الجسم الشفاف كغيره لا والابيض  
 ينصف سلب السواد مع امر زائد عليه وهو الانصاف بصدق اما من حيث شقته  
 ولا يخفى انه لا يصدق بالمتضاد بل كبري في المتضاد ولا يدل كلام السفا على الاضطرار  
 وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم من الوظائف المنطقية وانما يستند بالمباحث الجديرة  
 تركه لعمد لم يعد اولاً سلق به ومن يفتح به وفيه كبر اذ قد سبق في بيان السفا  
 والضعف من خواص الكيف لكن ذلك ليس مطابقاً لاطلاق النعم فانهم يطلقون  
 الشئ والضعف في باب السكك على غير الكيفية وفي هذا الباب ايضا يطلقون على  
 غير ما وباجل ما وجدنا في كلام النعم ما يقتضي اختصاصها بالكيفية وجدنا استعمالها في غير  
 وليس من محمول كلام الشيخ ان المعاني بين الموجبة والسالبة كسب التقديري

بل



اقوي كما شبه بل من حصوله ان المعانيه بينهما كسب الاجتماع في الصدق او الكذب  
 اقوي من العناد بين الموصفين اللتين محمولتا متضادان وذلك لانها لا يجتمعان  
 اصلا لا صدقا ولا كذبا كلاهما في الموصفين المذكورين فانها قد يجتمعان كذا **قوله**  
 وان منافاه مستلزم رفعه مع انما هي آية هذا الكفر غير مسلم اذ كل واحد من البرود  
 والبقرة مستلزم لرفع الكرامة فلو كانا متنافيين لكانا لا يكون الا باسطة استلزام  
 رفعها لكن البرود استلزاما وتنافيا عنها بالضرورة وقس على الامور المذكورة  
 نظائر من ابياض والحمرة والسواد وغيره **قوله** ونظرة ما ذكرنا ان المناقاة الذاتية  
 انما هي بين الالجاب والسلب قد مر من ان ما هو لنفسهما هو المتقابلان بالآ  
 فكون المناقاة الذاتية متعقبة بين سائر الاقسام ولا يكون ذلك مخصوصا بالالجاب والسلب  
 وما ذكر السار في بيان ذلك مرود بآية **قوله** واخرى عليه بان لا يلزم اه قيل  
 يمكن ان يقال مراد المستدل من الكفار تنافيا في الالجاب والكفر تنافيا في الذات  
 او كانه خص المناقاة بالعناد الذاتية واذا الكفر تنافيا في الالجاب بالذات في السلب  
 الكفر تنافيا في السلب بالذات في الالجاب قال في السواء اذ لا كوزان يكون الشيء  
 معنوا الشيء على الاطلاق باكتسفة وذلك الشيء معنوا اذ لا معنوا وعلى هذا يدفع الا  
 الاقضية فان قلت في لا يكون الاقسام الثلاثة من المتقابل لما مر من ان المتقابل  
 هو التماثل بالذات قلت السلب والالجاب بالنسبة الى سائر الاقسام المتقابل  
 بمنزلة العا سطر في التقديس سورت التماثل لا واسطة في البروت فان السوار  
 والابياض متماثلان بالذات قطعا غاية الامكان يمكن للعقل بيان التماثل بينهما  
 باستلزامهما للسلب والالجاب على وجه التبيين ولذلك قلنا ان منزلة العا سطر  
 في التقديس ويمكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام متعاقبة بالذات كالتم  
 بعد ان عرفوا التناقض بافلاك فقتل كذا يقتضيه لانه صدق احدهما وكذب  
 الاخر جعلوا المعنى الكلي معنوا السالبة الجزئية مع ان يقتضيه باكتسفة هو رفع الال  
 الالجاب الكلي المستلزم لسلب الجزئية وكذا جعلوا التقيض المطلقة الموجبة السالبة  
 الدائمة مع تعقدهم بان يقتضيه هو رفع الالجاب الاطلاق المستلزم  
 دوام السلب لكونه قعنية موجبة كنهه محصلة ولا كنه ان رفعه اللازم بالنسبة الى

لم يكن البرودة استلزاما وتنافيا على القوة  
 بالنسبة اليها لانها متضادة في الاستلزام  
 رخصه مع

في المعلوم ليس في تلك امرته من التماثل فلو لم يكن لم يقتضيه كما يقتضيه في البياض  
 فاما في الوصفين وفيه كس من وجوبهما من منع صفة ما في الالجاب كبر بالذات  
 في سلبه او صفة مناف له بالذات ايضا كما عرفت ومما انه لا يلزم من انخصائهما  
 الالجاب بالذات في السلب الكفار تنافيا في السلب بالذات في الالجاب فان سلب  
 السلب هو بان يكون متافيا بالذات للسلب من الالجاب وهو ظاهر فلا يندفع  
 شيء من الاعتراضين بذلك ومما ان الالباد والحد كور لا يندفع بما اجاب به انما قيل  
 الالباد ان العناد بالذات على ما ذكرتم انما يكون بين الالجاب والسلب فلا يكون  
 بين سائر الاقسام والاعتراض المتقابل هو التماثل في العناد بالذات فالاقسام الثلاثة  
 تكون خاضعة من المتقابل وقابل لما اجاب به من ذلك هو ان الالجاب والسلب  
 واسطة في التقديس بل هو التماثل لا واسطة في البروت ومن البين ان الالباد  
 المذكور لا يندفع بذلك ومما ان تلك الاقسام اذا لم يكن واسطة متعاقبة بالذات  
 بل يكون متعاقبة على سبيل التسامح والتميز كما حسبتم يقع صفة التماثل فيها اذ  
 المتقابلان على سبيل التسامح والتميز كما حسبتم لا يقتضيه الاقسام كما لا كنه **قوله**  
 ورد ذلك بان العوض آية قيل لا كنه ان رفع الالجاب الوضع اللازم انما يعاند لانه  
 مستلزم رفع الذات فعاندته بتبعية معانده فيكون اولي وانما يقع بالاسد في  
 هذا الاول في لانه هو من خواص الكيف كما سبق في الاشارة اليه وفيه كنه اذ قوله  
 انما يقع آية غير مسلم لظهور ان المراد بالاسد في هذا ما هو اعم من عينا والاول يلزم من  
 تفرع الواسطة في العناد او في العناد واما ما حسبتم ان الاسد في من خواص  
 الكيف فقد عرفت اننا ان ليس كذلك **قوله** ورد بان لا يتصور غاية الخلاف  
 ان هذا الوجه هو بان التماثل في الذات يقتضي بين المتضادين ايضا وعند الخواص الذي  
 هو البرود استلزاما وتنافيا عنهما من سلب الخواص الشاملة للبقرة على ان المتقابلين بالالجاب  
 والسلب وان كان احدهما من سلب الآخر لكن الالجاب ليس صرحا في سلبه مع انه  
 متقابل لهذا المتقابل **قوله** والثالث هو التماثل في السلب على ما سبق قيل قد  
 قدرنا فيما سبق ان يقع الخصم في الاربعة التي احدها التماثل واكتفى وهو ظاهر من  
 عبارة المعنى حين قسم المتقابل الى التماثل لم قسمه الى اكتفى والاسد في فان قلت



التضاد اكتفى احض من المشهور كما اشار اليه المعنى وقد عرفت السار كون كيف  
 يمكن انكاره المتقابل ثمانية في الاعم وثمانية في الاخص قلت المتقابل كما سبق هو المتماثل  
 بالذات ولا تماثل بالذات بين الاوساط كسب النظر الذي بقي فان تماثل الصفه والحرارة  
 مثلا ومما بينهما المختلف انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الآخر والآخر سواد عند  
 الآخر من زبانه خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ فانها مع بالذات باكتفاء انما  
 هو بين الطرفين وتماثل الاوساط بالعرض لكن بينهما تماثل وتماثل بالذات كسب  
 اكمل من النظر فمع بالتضاد المشهور على قياس التضاد المشهور وكما ان التضاد  
 المشهور في خارج عن المقسم كمنه كذا كذا التضاد المشهور وانما يدرى فيه كسب  
 بغيره في ظاهر وفيه كسب اما والافلا انما ان النظام كلام المعنى ان المتقابل متحد  
 في الاقسام الاربعه التي احدها التضاد كمنه وقوله حيث قسم المتقابل الى التضاد ثم قسمه  
 الى المحقق والمشهورين بدل دلالة ظاهره على المصنف وقد جعله التضاد الاعم من اكتفى  
 والمشهورين احدها الاقسام الاربعه لا على انه جعل التضاد اكتفى احدها اقسام هذا المتقابل  
 واما ثانيا فلان قوله ما في الحر والصفه مثلا ومما بينهما المختلف انما هو من حيث ان احدهما  
 بياض عند الآخر والآخر سواد عند غيره لا امتناع حمل السواد والبياض على الحر والصفه  
 والصفه وهو ظاهر وعلى تقدير تسليم ذلك فناب عن علم ان التماثل بين الصفه والحرارة  
 بذلك السبب الآخر لا بد من دليل **قوله** مع زيادة آية لو اجتمع الحار والبارد والقوة  
 يلزم اجتماع الحار والسلب الحار ولو اجتمع الحار والبارد يلزم ذلك مع اجتماع  
 اجتماعين غاية البناء عند اجتماع الحار والسلب الحار في اعم من الصورتين وذلك القول  
 انما به زيادة وهي اجتماع اجتماعين غاية البناء عند **قوله** سواد كان بين المفردات  
 آية فيه كسب اذ قد عرفت ان المقسم بينهما هو المتماثلان اللذان لا يمتنع في الموضوع  
 لا كسب يكون فيه ولا كسب كمال عليه وان مثلا الوسخ واللاوس خارج عن الموضوع  
 اجتماعهما كسب يكون فيه فتعريف التماثل باضلاف قضيتين كما هو الواقع في  
 الكتب المنطقية بغيره ولا يبرح عليه ما نقله السار عن بعض المحققين **قوله** اسد بعد  
 من جميع ما سواه لان سلب السبب اسد بعدا عن جميع ما سواه اذ قد مر ان  
 العندين اسد بعدا من السلب **قوله** وقيل معنى كلامه آية قبل لا ينفك بعد لان هذا البناء

لا بسبب

قوله

كلامه

بعد ذلك ان معنى لية المتقابل على اقسامه بالتشكيك بناوي على ان ما ان التماثل  
 بالنسبة الى التضاد اسد منه بالنسبة الى ما يرافقه اقسامه وايضا فنقول التشكيك لا يقتضي  
 باقسام المتقابل في حال ان معنى التضاد اسد على ان البيان المذكور وهو لا يبرح  
 معقول ما يرافقه اقسام التشكيك وعدم ظهوره فيها عدلا لا بد من على اسد من فعله فلا يتم  
 التعريب الا ان كمال الاسدية على الاظهرية وهو في غاية البعد وفيه كسب اذ يمكن  
 في بيان كون معقول التضاد للتشكيك اسد منها ان ذلك من التضاد والمعنى في  
 هذا المقام في صدور بيان احكام اقسام المتقابل الى احدها التضاد ولا يتوقف على  
 اقتضاها التشكيك باقسام المتقابل كما سبب الا يبرح ان حكم بان المتقابل معقول بالتشكيك  
 مع ان المعقول بالتشكيك لا يقتضي احدا بالمتقابل ثم الظاهر ان السائل المذكور وسبب التناقض  
 الكثير في السطر صار من التهور التماثل لان حل الاسدية على الاظهرية **قوله**  
 من الحركه والسكون قيل قبول السكون النسبة غير ظم لا ينفك ان تضادا مما خلق من سبب  
 المكملين المتماثلين بان السكون امر وجودي ظاهر واما على مذهب الحكماء المتماثلين  
 بالعدم الحركه فالمتقابل بينهما متقابل لعدم والملكه خلق ما هو المشهور انما هو جري خلق  
 السار كون واما على ما حققناه نقلنا عن الشيخ بينهما التضاد المعتمد في قاطع غير  
 هذا كلامه ولعل مراد من قال بالاسدية السكون ان ما هو اخر حركه كان اسد سكونا  
**قوله** وبما ذكرنا نظرا في قولنا حاصل هذا المتقابل ان اطلاق التناقض عليهما يشمل ما بين  
 المفردات ليس بالمتن المشهور بل بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه معقول  
 وهذا المعنى قبل رفع كل شيء نفقته سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وما  
 ذكره السار على من ان متقابل الاجاب والسلب سواء كان بين المفردات  
 او بين العضايا سبب بالتناقض ان اراد به انه قد يسبب به فذلك لا ينافي كلام المتماثلين  
 وان اراد به ان سببه سبب اذ ليس لتناقض الا هذا المعنى السار مله فالعاطل  
 لا يسلم كيف ولا يباين من ذلك من عند الاطلاق الا الى ما بين العضايا والتبادر  
 من اقوي امارات كمنته بل قال الشيخ في قاطع غير ما سالفه السار اسد بعدا  
 ليس بمتقابل المتقابل الذي بين القضيتين اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن  
 بعض المحققين لا يبرح اسد على سبب كمنته كيف يظهر ما ذكرنا فساد كلامه وفيه كسب

قوله

احكام







بعد نقل ما ذهب اليه الذاهم المذكور **واما** القول ان فيبين من مثله غثه فتقول ان  
 انما قلنا كل جسم فانه غير موجود في موضوع وكل ما هو موجود في موضوع في موضوع في موضوع  
 جوهر كان ما اعناه لارنا ومعلوم ان القبيضين موجبتان ولغظه غرض فاذ من القول  
 ولذالك تكررت جزاء الله صنوعه وينتج ما ينتج ومع ذلك فان غير الموجود في موضوع ليس  
 بغير الوجود في موضوع في موضوع كونه بوجه من الوجود اذ لا يفسر كونه الاله الا ان  
 الموضوع كالجسم فانه فعل هذا وجعل دلاله المعدول على عدم ما من شأنه ان يوجد في جملة  
 الموضوع كان هذا القول اقرب الي الحق بل المعدول هو الذي حرف السلب جزء من  
 محموله كيف كان فافا افذا حرف السلب مع الذي لو انزه كان محموله لا وهذا اقل  
 واحد لم اختاره على الموضوع بابطال الابتناء كانت القضية موجبة من حيث تاليفها فاما  
 المادة وكيفية انوارها **قوله** كما يجب المستلزم للحركة امر هذا الاستلزام نظر اذا  
 قد يكون عن الحركة والسكون كاسيانه **قوله** كما يقال ان قيل العدل هو المتوسط بين الظلم  
 والانظلام فان اريد باكون الظلم والمنظلم لا عدول ولا جابركي لا يصدق عليه انه عادل  
 بين الظلم والعدل الا ان يرد بالتوسط استثناء الامر بين وان اريد به ما يعين الطرفين وهو  
 السابغ في علم الاخلاق لم يكن الحق عن العدل والكون في الموضوع **قوله** كالسوار  
 والبيان من المندرجين ان قيل فيه كذا لان ما بين السوار والبيان انواع مختلفة  
 عديم فيما يساند عيني اخرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاضرب بل النوع المندرج تحت  
 الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام الحق **قوله** فيقول نوع التضاد عن الجنس الذي لا يكون نوعا  
 وقيل كذا لان السوار والبيان انواع مختلفة بل كل واحد منهما اسم لمراد واحد  
 من طرفي الالوان وهو نوع حقيق ولو سلم ان لكل منهما ما يتب وانواع مختلفة فلا يكون  
 التضاد الابين نوعين حقيقيين منها وما اسمها فمن تعققت غاية اكلا ف سزا دون غيرها  
**قوله** ولا ان مقتضى كلام الحق من ان التضاد يتحقق في النوع مطلقا لا في مخصوص بالحق  
 فانه كما حكم بان التضاد منفي عن الالهة ومنه وطا كما ذكر علم من اختصاصه بالانواع  
 الاخرى اذ لو تحقق في الانواع المتوسطة او العالي لم يكن منفي عن الجنس ولو تحقق في  
 الانواع المنخفضة لم يكن منفي وطا كما ذكر **قوله** في جواب ايه كذا في هذا الجواب  
 ان الفصول الموجودة في الاحيان حين الالهة فكونها في الانواع ويكون التضاد للتحقق

بينها لا محالة بين الانواع المندرجة تحت الالهة فلم يلزم من تحقق التضاد  
 بينها ما اورن السائل من ان التضاد انما يقع بالافصول والعقول لا كذا في  
 تحت جنس وانما يلزم فكل لو تحقق التضاد بين الفصول انما يقع للالهة لوجود  
 وهي امور اعتبارية لا كذا في نفس الامر ولعلها ذكر ان الجواب يتم بدون  
 ادعاء التضاد بين الامور الموجودة في الاحيان فاذكر السائل من ان  
 التضاد قد يتحقق بين الامور الاعتبارية مواضع على ظاهر العبارة على ان الكلام في  
 التضاد الكمي كما سيظهر به وهو غير محقق بين المراتب من المذكورين اذ ليس  
 بينهما غاية الكلا ف والتضاد المحقق بين الامور العددية ليس بالحق الذي فيه  
 الكلام **قوله** من الاحكام ان ذلك لان التضاد الحقيقي اقسامه المتقابلين بالذات  
 الذي هو المتمم لهما لا التضاد المشهور في ضبط الكلام في هذا المقام ان المتقابلين  
 معينين احدهما الاخر المراد من لفظ المتقابل في كتاب فاطيفور ليس ومن اقسامه  
 الاجاب والسلب سواء كان بين المراتب او بين القضايا ولما كان المقام متساويا  
 في هذا الكتاب وبينون الامر فيه على التماثل المشهور اجمعه والعدم والملكة  
 والتضاد المشهورين وجعلوا من اقسامه قال الشيخ في فاطيفور ليس السفا  
 بعد ان حقق ان السجادة ليست ضد للجنس من حيث هي بل من حيث السجادة  
 اكبر التهور فكون هذا الواحد واحدا ولما كان بناء هذا الكتاب على الامور  
 المتفاوتة فلهذا دون الالهة ربط اليها نصية حقيقة فلهذا كذا لا يجب ان يلتفت  
 اليه في هذا الحق من الحق والثاني الاخص المراد من لفظ المتقابل في العلم الاعلى  
 ولما كان المقام بين الحقين هنا كذا في تعريف المتقابلين هما قيدان بالذات  
 وسموا بعدم والملكة والتضاد الذي بينهما من اقسامه باكتفه ويكون من اقسامه  
 الاجاب والسلب الا انهما من القضايا لاما من المراتب عامر مدارا **قوله**  
 اعلم ما كذا في الالهة في وجود هذا التعريف لا يتناول عدمه مع ان الحق  
 سيظهر به لا بد للعدم من سبب قال الحق في الفضلاء رجا بوجه كصحن الوهي  
 بالذات ان المراد بالاهية في الوجود فقط فينبغي عدم جامع التعريف  
 وقيل الصواب عدم تقييد الاهية بالوجود او بالرب فمع العلة خلل اما به







حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة لا يوجدان الا المركب فانه استعمل بهما  
 المادة والصورة مكان العلم بالمادة والصورة وقد كفى المادة والصورة بالهوية  
 والصورة فيخصان بالاجسام وقد نبه الشريف المحقق في بعض مواضعه على ان اطلاق  
 المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره بهما  
 مع ان المراد بالعلم بالمادة والصورة ما يعم الاوضاع لا يقال قد تشكل هناك بافتقار  
 المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات العلم بالمادة والصورة للنظر الذي من الا  
 حاد في التباين على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون هناك اختصاص العلم بالمادة  
 الصورة بالمحصل التوحيدي لا يقال بين مادة السمعة كون التوحيدي في  
 تعريف الفكر اشار الى العلم بالصورة فان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر  
 فالمحسوس به على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة صريح وما استفاد من اطلاق المادة  
 على موضوعها على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق العلم بالمادة والصورة على التشبيه  
 بل كلامه في خصوصية البيان فان قيل جازمه في حاشية سورة المطالع صريح في ان العلم  
 بالمادة والصورة لا يوجدان في الاوضاع حيث قال عند قول السرخ ان العلم  
 في تعريف الفكر ليست خللا باكتفاء هذا صريح في غير الفاعل والفاعل فلا يكون  
 ان يكون تعيبي بان المعلومات ليست جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عند سم  
 هو التوحيدي لان العلم بالمادة والصورة لا يوجدان في الاوضاع وفيه كمال  
 اما اول فلان السعال الوارد يندفع بذلك وذلك لان ما هو مشترك بين جميع  
 افراد الالفام الثلاثة التي هي الواجب واجد هو والعرض او بين جميع افراد قسمين  
 منها كما يوجد والامكان لم يحصل امر عاما واما ما هو مشترك بين بعض افرادها او  
 بين بعض افرادها كما لعلم واكتفى فلا بعد من الامور العامة ولا فاعلا ان العلم  
 بالمادة والصورة وان كانتا من الامور المشتركة بين اجده والعرض لهما ليسا  
 مشتركة بين جميع افرادها فلا يصح ان ذلك من الامور العامة ولا يستهان لانا  
 بذكر ان مقتضى الامور العامة ووجه ذكرها في المقصد المذكور ما ذكرناه في مباحث  
 الوجوه من ان انواع ما هو موضوع العلم يصح ان يجعل موضوعا لبعض مسائل  
 هذا العلم اباب كما ان انواع ما هو موضوع العلم يصح ان يجعل موضوعا لبعض

سنة لاه

بسم

مسائل هذا العلم فاما كان العلم من الامور العامة ومن حله موضوعات مقصدا  
 حاز جعل العلم بالمادة والصورة اللتين هما نوعان منه موضوعا لبعض مسائل  
 المقصد المذكور لا يرى ان الحاصل قد حصل الوحد الذي موضوعا لبعض مسائل  
 مقصد الامور العامة مع امتناع اشتراكه من قسمين من الالفام الثلاثة واما  
 ثانيا فلان قوله قلنا ما ذكره بهما هو ان لا يوجد للانواع الختلفة من الاعراض  
 مادة وصورة غير مسلم فان قول الشيخ والاعراض لا يوجد فيها ذلك لا احتصاص  
 له بانواع الحقيق منها بل هو وغيره من الاعراض وما ذكرنا سابقا صريح فان الخلق  
 نوع وهو مركب والظاهر ان العشرة نوع حقيق وقد صرح بان مركب من ان كلام  
 الشيخ بهما يعلم ان النوع الحقيق من الاعراض لا يكون مركبا منها دون غيره  
 بل بالنظر عن الشيخ يدل على ان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض اصلا  
 حيث صرح فيه بان لا يكون جزء من الاعراض مدلولوا عليه لطبيعة الجنس وجزء  
 مدلولوا عليه لطبيعة الفصل وقد عرفت هذا القائل بان ما يتألف من سبب طبيعة الجنس  
 هو المادة وما يتألف من سبب طبيعة الفصل هو الصورة مع ان هذا يكون من ما هو  
 مدلول عليه لطبيعة الجنس عن الوحد مشترك في المادة عنه ومن ما هو مدلول  
 عليه لطبيعة الفصل عنه مشترك في الصورة عنه وذلك بينا في ثبوتها للاوضاع  
 في الجمله واما توجيهه به كلام المحقق الشرحي بعد عن العيان لا يخفى على العارف  
 بضاعة الكلام **قوله** لانا نقول الصورة <sup>المتوحيدي</sup> المتوحيدي فيه كنه اذا المادة  
 المعينه ايضا اذا حصلت شخصا حصل المركب بالفعل اذا الصورة على شخص  
 المادة ويكون مع كل شخص من الصور شخص آخر من المادة غاية الامر ان المادة  
 التي يكون مع صورة شخصه شخصا معينا يكون مع صورة اخرى شخصا آخر فكل  
 المادة الواحدة بالعود مادة شخصا واما شخصا آخر بالعود ولا يجوز في ذلك  
 كما صرح في موضعه فلما فرق بين الصورة الواحدة بالعدد كحصول المركب منها  
 بالفعل كلاف المادة الواحدة بالعدد **قوله** لكن كسب وجودها آه فيه كنه  
 اذا لعامة من العلم الباعث على الفعل والناشئ على الفعل هو ذات  
 الغاية المطلوبة لا وجودها الذهني غاية الامر ان يكون وجودها الذهني وما يجري مجراه

والمادة في ذلك وكل ما نقول في الغرض منها  
 المادة الصورة



شرط لصحة ذات الغاية ما عدا لما على الفعل ولا يلزم من ذلك ان يكون وجودها  
 باعثا له فيكون الغاية باعثا كسبها لا كسب وجودها الذي هو من ثم ذهب الشيخ  
 الى ان صفة الغاية على حيث قال في المسائل الثمانية وكل علم ما كان حيث تلك  
 العلم لا حصة وسببه والعلم الغاية هي في سبيلها سبب لان يكون سائر العلم  
 موصوفاً بالفعل علما والعلم الغاية في وجودها سببه لوجه سائر العلم علما للفعل  
 فكان السبب من العلم الغاية علم لوجودها وكان وجودها معلول معلول سببها  
 لكن سببها لا يكون علم ما لم يحصل مقصودا في النفس او ما يحرم مجاها وبما هم المحققون  
 والغاية علم لا يثبتها **وقد** العلم التامة لا ما كان بعض الفضل هذا شرا سابقا  
 الى ان الوجوب السابق من جملة ما يحتاج اليه الشيء فيكون التركيب لازما للعلم التامة  
 لا يقال القدم وكروا ان الوجوب انما العلم التامة وهذا يدل على ان لا يكون الوجوب  
 معبراً في العلم التامة لانا نقول بعد اقامة البرهان على ان الوجوب من جملة احكام العلم  
 التامة مركبة في كل موضع وهو المقصود وتصرحهم بما ذكر لا يضر بغيره على ان  
 مرادهم بالعلم التامة في كل موضع هو جوابه عن آخر غير ما ذكر وهو مجموع ما يتوقف عليه  
 الشيء الذي هو جبر الوجوب والقائل المسخج بشرائط التامة فانه ربما سبب علم  
 تامة فهو عنه الوجوب لظهور ان الوجوب انما العلم التامة بهذا المعنى والعلم  
 التامة التي بهذا المعنى والعلم التامة التي قصد تعريفها هي هنا **واشتر** الى لزوم التركيب  
 فيها بيان عن جملة ما يتوقف عليه الشيء بحيث لا يثبتهما **واشتر** ان الوجوب  
 السابق داخل في تلك الجملة فيلزم التركيب في العلم التامة التي قصد تعريفها هي هنا  
 وايضا الوجوب المطلق للعلم الغاية مقدم بالذات على المعلول فيكون معبراً في العلم  
 التامة فيلزم التركيب من هذا الوجه ايضا لا لعل الواجب واحد من جميع الوجوب وعل  
 ما عليه فلا يكون له وجود مطلق مقدم على المعلول عندم لانا نقول لعل الموقوفين هذا  
 التعريف لا يقولون بما قالوا على انهم مرادوا بان الوجود المطلق مشترك بين جميع  
 الموجودات اشراكا معنويا وان الوجوب المطلق للعلم مقدم بالذات على وجود  
 المعلول وهذا وان كان محالنا ما قالوا اولا الا انه اصح التعيين وما ذكرنا التارج  
 من توفيق العلم التامة المشتركون التركيب فيها مطابقا له ولا يضر في مخالفته لقول الغير

الغير المختار وايضا لا بد من اعتبار العلم القابلية مع الفاعل فيلزم التكميل في كل علم تامة  
 بهذا الوجه ايضا **واشتر** ان اراد بعدم تصور لما منع من التامة امتناع ايمانهم و  
 وعدم الحكمة فهو لا ينافي ارتفاعه جزءا من العلم التامة البتة وان اراد عدم تصور  
 يكون ما نفا على تقدير وجوده في نفس الامر فلا يكون ذلك في شيء من الفاعل اذ العقل  
 ان تصور فاعلا مستقلا اذ هو جابا بالذات مثلا ولا شك ان وجوده ذلك انما هل  
 ما يمنع من التامة عند وجوده لا يستلزمه الخيال الذي ذكره في توار العلم فيكون  
 ارتفاع مثل هذا العلم شرطان به الفاعل الموجود في جميع الصور فيلزم تكميل العلم  
 من هذا الوجه ايضا وفيه كس من وجوبه منها انما التامة اليه في احدى السالف من ان  
 الوجوب لا يوجب لاحد من لا شيء في نفس الامر ولا يكون الواجب بوجوه  
 الوجوب واجب كما لا يكون الموجود بوجوه من الوجوه له موقوف اذ لو وجب  
 بالمعنى المصدرية لا يكون موقفا على سابقا ولا لاحقا ايضا والوجوب السابق  
 بمعنى الواجب فانه سابق على الوجوب لان الشيء ما لم يكس لم يوجد والمعلول قبل ما يبر  
 العلم فيه لا يثبت محقق لا يغير له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا ذاتا من الذوات  
 بل لا يكون ممكنا ايضا وبعد تاييد العلم وجدان هو عين الممكن بالذات والواجب  
 بالغير وذات من الذوات كالات مثلا انا فضل العقل الى هذا الاعتبار  
 حكم بتقدم بعضا على بعض فحكم بتقدم الممكن على الواجبة بالغير والواجبة على  
 الموجودية والوجودية على الاليفية فيكون بعض تلك الاعتبارات علم لبعض  
 آخرها لا علم لذلك الامر المفصل البرا ودعوى القدم ان علم ذلك الامر قد يكون  
 العلم الغاية وهذا فلا يبر علم النفس بالواجب والممكن فانها عين هذا الامر  
 وعلم لبعض اعتباراته الذي هو موجودية لا انها علمه وهذا مع قولهم الامكان  
 ما فوقه في جانب المعلول التامة ذلك في السطح ولذلك حكموا بان الوجوب بالذات  
 العلم ومنها ان اراد بالوجوب المطلق للعلم الغاية وجوده بالمعنى المصدرية  
 فلانم انه موقوف عليه بل لا يوجب له لعل في نفس الامر كما اننا وان اراد  
 الموجود في نفس الامر لا يوجب له لعل في نفس الامر كما اننا وان اراد  
 من عدم وجوده من الوجوب للموجودات ان لا ينافي بين موجودية الواجب وبين وجوده

ان يكون



من جميع الوجوه على ما سببه هذا الفاسل ومنها ان لزوم كسفي العلل القبلية في كل معلول  
غير مسلم فانما لازم في احوال خدم لان المتبذعات كما حقق في موضع لا يقال اراد  
بالعلل القبلية ما هيته بوجوه الوجوه وهي لازم في كل معلول لان ذلك سببي على ان يكون  
العلل القبلية كسفي الوجوه في اعماليه كما سببه بعضهم وليس كذلك بل انفس انما هي  
التي هي الوجوه كما سبق كسفي ولا يتوقف ما هيته على نفسها ومنها ان المراد بعد تصور  
الماضي هو ان لا ينصف في سببها بغير ذلك في نفس الامر ولا يتوقف العقل من حيث ان  
هذا فلا يكون في سببها اسبابا متصفا بكونه ما يوافق ذلك في نفس الامر **قوله** فالامكان  
ما هو ذاه قال بعض الفضلاء فيه كذا لانه الامكان مما يحتاج اليه الوجوه اذ يصح  
ان يقال امكن فوجدوا ايضا ان التاثير الذي يتوقف عليه الوجوه متوقف  
على الامكان والموقوف على الموقوف على التاثير متوقف على ذلك التاثير واذا ثبت  
كون الامكان مما جاء اليه ثبت كون العلل مركبة البنية للظهور انه يصدق عليه معنى العلة  
وليس علة تامه فكون ناقصة وانما في العلة على فيلزم ان يكون معنى العلة التامة فيلزم  
التركيب وقوله الامكان ما هو ذاه جانب المعلول او مما لا يفيد لان كون الامكان محوفا  
الي العلة والى ما هو شرط من غير التاثيره وكون انفسها الى المعلول واجبا ومع سببها  
لطلب تلك العلة والشرط لا يدل على ان يكون الامكان ما هو ذاه في جانب المعلول وايما ذاه  
الامكان لا كونه المعلول الى كل انواع العلة فان العلة المادة والصورة مما يحتاج اليها  
المعلول لانه لا يمكن ان لا يكون في طلب كل علة الى ان يافى الامكان مع المعلول على  
كما في اليه وايضا مع المعلول في طلب العلة القبلية وما يتوقف عليه تاثيره في امرها  
دون مطلق العلة فلا يلزم من اخذ مع المعلول في طلب العلة على والمرجيات ان لا يغير  
في مطلق العلة بل اللازم عدم اعتبارها في جانب العلة على والمرجيات وفيه كذا لان  
اراد بالامكان في قوله لان الامكان مما يحتاج اليه المعنى المصدري فلان انما يحتاج اليه  
الوجوه لانه اذا عتباري في غير علة من الممكن في نفس الامر على ما مر في مره وان اراد به  
الممكن فهو عين المعلول من وجه وعلته لوجه آخر منه وليس علة للمعلول الذي له هذه  
الوجوه والكلام انما هو في علة على ما عرفت انما وقف لم امكن فوجدنا انما يدل على  
ان يمكنه على الوجوه به لا علم ان الامكان بالمعنى المصدري على الوجوه ثم التاثيره العلل

يتم

المذكور الذي له هذه الوجوه لا يتوقف على الامكان بل انما يتر في وجوهه ويتوقف  
على يمكنه فلا يلزم ان يكون يمكنه علة له بل غاية ما يلزم ان يكون علة لوجه من وجوهه  
ولا اعتبار من اعتباراته والكلام في حلة لانه علة وجوهه واعتباراته **قوله** اقول  
فيه نظر قيل مع كلام الجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوهه فالامكان  
متناهي والامكان وما يساوقها موضوعا ولا موضوع عنها عند هذا النظر فتبادر  
الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاسباب فكان فيلما يحتاج اليه بعد فبوت  
تلك الاسباب وهذا مما ينافي في ان يكون من غير كلف ولم يرد ان لا كان وصفا  
للمعلول لم يعتبر في العلة ليرد عليه ما اوردوا وفيه كذا اذ لا يمكن ان معنى العلة ما  
يحتاج اليه الممكن في وجوهه بل في ما يحتاج اليه التاثير كما صرح به العقول فلا يكون مفهوم  
الممكن معتبرا فيه سلما ذلك لكن لان ان الذين يتبادر من هذه العبارة الى ما عدا  
هذه الاسباب للظهور ان المتبادر خلاف ذلك فكما ان الذين لا يتبادر من قولك  
ما به غير التاثير اسودا في السواد بل يتبادر الى ما هو اعم من السواد وغيره كذلك  
لا يتبادر مما يحتاج اليه الممكن الى غير الامكان بل يتبادر الى ما هو اعم من الامكان و  
غيره سلما ذلك لكن لا كان مراد الجيب ما ذكر من هذا التاثير لم يثبت ما ادعاه من  
ان العلة التامة قد يكون القاعلية وهذا بل غاية ما ثبت في ان الامكان قد يكون القاعلية  
وحدنا والرد هو انما هو الاول كما لا يخفى على من تتبع كلام النعم **قوله** جميع اجزاء التاثير  
او ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء من العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع  
الاجزاء هي عينه ليست بعلة بل هي معلول انما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد  
منها جزء من التاثير فلا يلزم من كونه كل واحد علة ان يكون التاثير علة لحيوان ان يكون  
التاثير علة من حيث التاثير لان من حيث الاجتماع كما لا يلزم من كون التاثير علة  
معلولا ان يكون كل واحد معلولا لان اتصافا بالمعلولية من حيث الاجتماع لا من  
حيث الانفراد **قوله** فالحلاق لعلل العلة على آية قيل كل مفهوم كما يصدق على الواحد  
من اعداد كذا كذلك يصدق على الكثير من كذا لان مثلا يصدق على كل واحد من زيد  
وعمر وبكر وعلى جميعهم وكلا واحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا لانه يصدق  
على الواحد بغير الواحد وعلى جميعهم بغير اكثره اذ ان يصدق على الواحد انما انسان

العل بعد



واحد و واحد واحد و على الجميع ان انا واحد و انا واحد و واحد كثير و المطلق  
 صادق عليها على السواء اذا تم هذا فتقول معنى العلة كما بعدد على كل واحد من افراد  
 بعدد على جميعها بمعنى ان لكل واحد علة اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه  
 الا توقف المعلول على كل واحد من تلك الالحاد بتوقف واحد على جميعه بنوع قنات  
 متعدي و على هذا يكون مجموع المادة والعنصر اثنين من افراد العلة لا فرد واحد منها واللام  
 من كون الشيء كونه من احد احواله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات  
 التي تكونه عين ما هو قن واحد من علة او اكثر الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يقال  
 من انه لا بد في انفسه من اعتبار اوجه الخرج جميع الاقسام فيفسر على اطلاقه  
 خصوصاً في مثل تقسيم اماهية الى الواحد والكثير فان مجموع التسميات منها داخل في القسم  
 الآخر وفيه كسب اذا كون الشيء كونه من احد احواله مستبعد لوجوب تقدم  
 على المعلول ولا فرق في ذلك بين كون واحد من تلك الاحاد وكثيراً منها لان مناط التقدم  
 هو العلية لا الوجود والكثرة فلو كانت العلة متعدياً لوجودها وكثرة كسب نفسها  
 على المعلول ففقد لازم من آية مسلم وقوله ولا محذور فيه بمعنى ح لا يستلزم انه تقدم  
 الشيء على نفسه ثم ان لبعض الفضلاء منها ايراد من وجوه منها ان بها قسم اخر من  
 العلة وهو ان يكون مدخلية كسبها لا باعتبار وجودها وعدمه كالعلة القابلية  
 اخذ اماهية من حيث هي وفيه كسب سبب الاشارة اليه وهو ان ذلك ينبغي على  
 ان يكون الشاغل على كسب الوجود في اماهية فان هذا موقوف على اماهية كسب  
 الشاغل ليس كسب الوجود فبما بل انفسها كما عرفت فتكون اماهية معلولة  
 لا علة ومنها ان توقف المادة عما يكون معه الشيء بالوقوف من المادة التي لا يتفكر من  
 الصورة المعينة كواد الا فلاك فانه مما كسب الشيء معه بالفعل وبكثرة الغير الاخير من الصور  
 اذا كانت مركبة من الاجزاء الممتدة وبالشغل الذي يكون جزءاً من المركب المعلول كالواحد  
 اذا كان جزءاً من المركب كما اذا اخذنا مجموع مركب من العاجب والعالم فانه موجود  
 ممكن لوجود جميع اجزائه واحداً ايها وان فاعله جزءاً الذي هو الواجب فيصدق  
 عليه ان جزءاً الذي يكون معه الشيء بالوقوف وفيه كسب اذا لم انتفاءه من ان كان  
 ماداً الشيء بالوجه الذي هو ماداً له لا يكون معه ذلك الشيء باللفظ بل يكون معه بالوقوف

١٩٨  
 حين  
 فاذا حصل الشيء بالفعل لم يبق العلة بالوجه الذي كان به ماداً وصار في الصورة التي  
 صفة ذلك الشيء كاللفظ فانما كان الكسب وسي ما دام بظنه يكون كسباً مع بالوقوف لا  
 بالفعل واذا حصل الكسب بالفعل لم يبق ما كان بظنه بظنه بل انقلب الى كسب  
 في اصل التعريف انما هو ما يكون معه الشيء بالوقوف لا بالفعل فلا يستقص باللفظ حله  
 ولا بكثرة الغير الاخير من الصور على تدبير ان للصورة جزءاً كذلك لان الشيء مع كل منهما  
 بالفعل ولا بد في الفكل لانه بالوجه الذي هو ماداً به غير متعدي مع الفكل كما هو  
 سائر المواد مع المركبات فلا يصدق ان مادة الفكل مع بالوقوف ولو كسبت الوجه  
 الذي يكون ماداً للفكل بذكر الوجه يكون الفكل مع بالوقوف لا بالفعل لكن لم  
 يتحقق بذكر الوجه عند سم ولا ينافي عدم كسب هذا الوجه لكونه ماداً للفكل اذ يكفي  
 في كونها ماداً له كونها كسبت لو كسبت بالوجه المذكور كان الفكل معها بالوقوف فان  
 قلت ان لازم ان يكون الشيء مع ماداً بالوقوف لا بالفعل لزم ان لا يكون كسب  
 مادة السرر مثلاً لانه مع السرر بالفعل قلت كسب الذي يتخذ منه السرر وهو  
 حاصل مع ذلك كسب الوقوف لا بالفعل ماداً واما كسب الخصوص كما حصل بالفعل  
 هناك فمعدن السرر لا مادة واما ان جعل الفاعل مطلقاً من اقسام الخارج ليس كما  
 ينبغي لان مثل الفاعل في المثال المحذور ليس خارجاً عن المعلول وفيه كسب اذ  
 المعلول المذكور يتجسد لا كما في الفاعل على وانما الخارج اليه بعضه الذي هو العالم والعنصر  
 الاخر منه وهو الواجب يتحقق الفاعل فاعله بالوقوف كسب بعض ذلك المعلول وهو  
 خارج عن ذلك البعض فيكون الفاعل باكتيافه خارجاً عما هو فاعله ومنها ان العلة انما هي  
 ليست متعدياً في الجراء والكارج اذ ربما يكون نفس الشيء كالعلة القابلة للوجود اخذ  
 اماهية فانما من العلة الناقصة مع انها ليست جزءاً للمعلول ولا فاعله وفيه كسب  
 اذا لم ان نفس الشيء علة قابلية لوجود وانما يكون كذلك لو كان موجوداً ووضوح  
 للاسباب في نفس الامر وليس من ان العلة القابلة ربما يكون نفس الشيء كما قيل  
 ان غاية العلوم الغير الآتية نفساً فيخرج مثل من العلة من اقسام العلة الناقصة  
 التي حصرها في من اجزاء الخارج وايضا جعل مطلق الغاية من اقسام الخارج ليس  
 كما ينبغي في وجوب مثل هذه الغاية عن المقسم ويجوز ان يدفع بان يكون الغاية



نفس الشيء ان يكون وجوده الذي يقع على وجود الكارتي كما نفس عليه الفاضل في تصانيفه  
 ولا شك ان الوجود الذي يقع في ذاته وفيه كنه اذ قد عرفت مما نقلنا من الشفاء  
 اننا ان الغاية على كسرها وما يبتدئ كما نفس عليه نفس لقوله والغاية على ما يبتدئ لا ان  
 وجودها الذي يقع على غايته غاية الامران وجوده الذي يقع شرط لغيره وحقه صفتها وما يبتدئ على  
 لا نقاش في ذات الفاعل بصفة الفاعل فاما يبتدئ الذي يمتد على لا نقاش في الفاعل بصفة  
 الفاعل على وجهه بصفة الفاعل على ما يبتدئ الكارتيه فيكون ما يبتدئ الذي يمتد على بعدة  
 ما يبتدئ الكارتيه ولا محذور في ذلك اذ ما يبتدئ الذي يمتد الكارتيه مختلفان باكتسبة  
 كما مر في مباحث الوجود فلا يلزم منه ان يكون الشيء اعلم لنفسه ولا ان يكون العلم في  
 هذه الصورة غير فارجع عن المعلوم **قوله** بل هو خلاف الواقع اذ قيل يمكن ان يقال  
 الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتم علته انما هي ان  
 انقضاء فان كان الجزء الذي به يتم علته انما هي نفس الانقضاء، فقد حصل المطلوب  
 وان كان اما اخر وجودها فادنا نقل الكلام اليه هل اكتمل الذي به يتم علته انما هي  
 نفس الانقضاء، او امر اخر وجودي فيلزم اما الانقضاء الى الانقضاء، او ان يتبعه وجود  
 موجوده معالان المذكور ان ما هو جزء العلم موجود فلو تقابل لم يكن العلم انما  
 بجميع اجزاء الموجودات حال وجود المعلوم ثم قيل لا يخفى ان القسم الاخير لا يخفى في المعلوم  
 وان اكتمل القسم الثاني انما يقع لحي ازان يتوقف المعلوم على عدم السابق ووجوده  
 الطاري كما ينضام الغذاء المتوقف على عدم شرب الماء او لا وشرب الماء الى غير ذلك  
 من الامثلة وفيه كنه اذ لا يلزم ان قوله كما لمعد مشربا لا كضارب في المعد بل هو مشرب  
 الاكضار فيه بشرطه لا في التبيين اللهم الا ان يجعل قوله كما لمعد متعلق بعدم الاكضار  
**قوله** لكن كل ما ذكرناه من انما كانا جايه لو لم يكن وجود المعلوم بذو ذلك  
 كذا كذا اما وجود المعلوم بدون المسمى والادوات ونظايرها فلان الفاعل انما هو  
 كما جايه الى لا نقاش على الكامل قال الشيخ في البابت الشفاء والفاعل انما هو كذا جايه  
 حركة وآلات حتى تصدر ما في نفسه محصلا في امان دون الكامل فان الصورة التي في ذاته  
 يتبعها وجود الصورة في مادتها ومن الممكن ان تصدر المعلوم من الفاعل الكامل فيما يجب  
 وجوده بدون تلك الامور واما وجوده بدون المعد والوقت وزوال انما يقع وانما لا

فلان اما اذا لم يكن عام الاستعداد كما جايه الى امثاله ذلك يتم استعدادا ولا كما جايه  
 المعلوم اليه ان حصوله في ما من تامة الاستعداد غير محاسب اليه انما ذكر وبالحال الامور  
 انما يكون ما كان جايه اليه الفاعل او الفاعل دون المعلوم ولعل مراد القوم من رجوعه  
 الى الفاعل او الفاعل على هذا لا ما في السار في فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يكون الفاعل  
 انما جايه اليه المعلوم لحي ازان صدور من الفاعل الموصوب وفيه يكون بدون الغاية  
 كما مر في السار في قلت الغاية التي عدوها من العلة لا كنه بفعل انما جايه بل يتم سائر الافعال  
 وقد اثبت الشيخ ذلك في البابت الشفاء ومن ثم قال لا يمكن واشتقوا للطبيعات غايات  
 وكذا الاما عايات على ان يمكن دفع بعض النفوس انما يكون كوابن وسوار ثياله  
 بعد تسليم ان الداعي على الاكل هو الجوع فكيف السمع ان الجوع غايه من حيث العلم  
 لان حيث السمع وكما يمكن ان يكون كصيل معدوم با على بعض الافعال كذا كذا يمكن ان  
 يكون احكام فاصل با على بعض **قوله** لكن يقع في آه قيل لا بد ان يتقوله انما يلزم  
 ذلك لو كان احكام المعلوم الى الغاية بحسب عجم العلة الفاعل وليس كذلك فان الغاية  
 حيث يتبين احداهما كونه متممة لغيره الفاعل وفي هذه الاختيار على بعدة المعلوم والاشياء  
 مالا جلد المعلوم وفي هذه الاختيار على قريبي وعرضا قسما با عبا را كنية الاخرة  
 وفيه نظر لانا لا نفعل من كون المعلوم لا بد من الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لا قبل  
 سواء كان ذلك الامر من الامور الكائنة اعني شبهة على الفعل او امر اضطر من المكنون  
 والترتيب عليهما جايه به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب تقع غايه للمعلوم قال فاذن  
 الذي بالذات للعلل الفاعل بما هي على غايته ان يكون على سبيل العلة ويعرض لها من  
 جهة ان معناه قد يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا بل نفق له قد مر في الشيخ في طبيعة  
 الشفاء بان الفاعل والغاية لسبب من العلة القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال  
 ثم الفاعل والغاية لانهما مبدآن غير فبين من المركب المعلوم فان الفاعل انما هو  
 مرتباً للامور فيكون سبباً لحي ازان القريبة من المعلوم لا سبباً قد يبا من المعلوم  
 او يكون معطياً للصورة فيكون سبباً لا كذا والصورة القريبة والغاية سبباً للفعل على ان  
 فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط محركها لفاعل فالحال في القريبة من الشيء هي  
 السببية والصورة انتهى ومن عايات الشيخ ان بعد محاراة بلطف لانت او شبه



او ما يشبهها كما شهد به التبعية وقد مر في ذلك العلامة في سورة كليات القانون ولا يخفى  
 ان ما ذكر في اننا على مخصوص المركب واما ما ذكر في الغاية فعام ثم لا يخفى ان هذا الكتاب  
 ساقط عن اصله لان المقسم العلل الى الترتيب والبعيد قال بعض الفضلاء كل ما  
 ذكر من اردو والدفع والاعراض فاما الاول فلان من جعل الاقسام المذكورة من شئ  
 انما على لا كبر الاقسام فيها وكذا فقط بل يعتبر فيها ما هو من شئ من الاقسام المذكورة  
 ونقول انما لم يذكرها لكونها من شئ من شئ وذو في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 لها ذلك وكذا الحال في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 عليها بل لا يكون لاجله اليه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 والمقسم ما ذكر فقط بل يعتبر في المقسم ما هو في حكم الجزء ونقول انما لم يذكر لانه في قوله  
 اية وذكر في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 قسام الشرايط وارتفع الموانع فنقول انما لم يذكرها لكونها في عداد الاما ذكر في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 بالكون الذي يكون اليه بالفتوح فان ذكر في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 في حكمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 من توابع المادة وفي عدادها على ما قدر لا يدفع الاعراض بعد اكمالها في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 اذ يصدق على كادح ولا يصدق على غير الاقسام المذكورة واعتبارا في الاقسام على انما من خارج  
 المادة انما يفيد ان لو اخرج من بعد اكمالها في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 المادة لا يرد بها كادح ما لا يكون جزو حقيقة بل هو به ما لا يكون جزا ولا في عداد وعلى  
 هذا لا يصدق على توابع المادة واما انما فلان المذكور لو كانت خارجة عن المقسم لم يمكن جعلها  
 من شئ القابل او القابل على ظهور ان معنى جعلها من شئ من شئ في الاقسام من غير افرادها  
 بالذات اكتفا بذلك متبوعا الذي هو في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 بالذات بناء على انها من توابعها ونتمتها وما ذكر في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 فانه احد ما عن الآخر واما ان لا فلان الغاية وان كانت مؤثرة في موثقة الغاية وكذا  
 من شئ من هذه الكيفية لا لشرائط الا انما كانت متميزة عن الغاية لكونها معلولة للمعلول  
 في وجودها كارجي لم يستثنوا ان يجعل من توابع العلم المحضة كلا فشرائط وارتفاع

انما يقع فانها على محضة تابعة للفاعل الذي هو حله محضة وفيه كذا اما اول  
 فلان انما قد حصر العلم في الاربعة المذكورة والمعترض اور وانما ليست منقولة فيها  
 اذ هناك على ليست من الاربعة والجميع ارباع بقوله بعض تلك العوار من شئ انما على  
 وبعضها من شئ القابل فيصير المحضر المذكور قد دفع الاعراض عنه فلو كان مراد ان العلم  
 ليست منقولة فيها ذلك من الاربعة بل يدخل فيها ما هو من شئها كحسبه هذا الفصل  
 لم يكن ذلك جوابا عن الاعراض المذكور بل كان اعراضا منه بطلان الكبر في ذكر  
 المعترض فيكون ثابتا بعد الاعراض المذكور لا جوابا عنه واما ما بنا فلان ما قد مر في  
 الكلام بكلمات يعبر عن استقاة من لفظة ان ما يدل عليه هناك كما لا يخفى واما ما بنا  
 فلان لا ان المذكوريات لو كانت خارجة عن المقسم لم يمكن جعلها في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 يتوقف على المعلوم وهي ليست من شئها في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 شئ الفاعل او القابل ان الفاعل المحض او القابل المحض موقف عليه ولا تنافي  
 بينهما واما رابعا فلان ما سلم ان الغاية من شئ الفاعل فلا يستقيم افراده عن سائر  
 ما هو من شئ وجعله مقابلا للفاعل لا مرفضا في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 الكبر كما مر في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 لاجابة الى ذلك في هذا الفصل اخرج في انما الى اجزائها الفصل عام  
 غير من انما لا يثبت حقيقة وفيه كذا لان المقوم قد قسموا اجزائها الى  
 الى اجزائها الفصل فلان يكونا جزئين كما صبه هذا القابل لم يقع التقسيم المذكور  
 نعم انما من حيث هو فصل جزئين ولا مانع في ذلك ان يكون جزئين من  
 حقيقة اخرى يستقيم حمل الجزئين عليها كما ان انما من حيث انما لم يستيقظ  
 ولا مانع في ذلك كونه مستيقظا من حقيقة اخرى ويستقيم حمل الاستيقظ عليه  
 فالاعراض على مبداء التاثير ومن ثمة يقال له ما منه ويقال للمادة ايضا ما منه لكن في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 وقد استار الشيخ الى المعنيين في البات الشفاء فنقول ان يكون الشئ من شئ  
 لا معنى بعد الشئ بل في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في قوله فاستغنى به عن علمه في  
 الرهان جزءا من اجزاء العلم العامة فلا يمكن وجوب العلول معهما في زمان آخر في الزمان

ضعيف



تدريج احد المتساويين لانا نقول كفيضا في امد على نبوت الوجوب في صورة العلة التامة  
التي لا يكون الزمان جزءا منها اذا بعدلة لا تنزق بين هذه المعلومات بالنسبة الى عللها  
التامة اصلا لا يقال ما ذكر من الدليل انما يدل على ان المعلول كسب ان يوجد من العلة  
التي يمكن بقاها اذ قد هي وجوب المعلول لا وجوده اخرى حال كون العلة متحققة انما تنص  
في علة كذلك واما اعلل انفيها العار للمعلول انفيها العار فلا وايضا هذا الدليل لا يجري  
في نفس الزمان الذي هو ممكن اذ قد هي وجوبه مع علة في زمان وعدمه في زمان آخر  
فلا يصحور لانا نقول انما ثبت توقف وجوب معلول ما على وجوبه من علة ما يتوقف  
وجوب كل معلول على وجوبه عن كل علة اذ لا تنزق البعدية بين علة علة وبين معلول  
معلول في هذا المعنى لا يقال صان العدم بالنظر الى العلة لا يستلزم جوازها بالضرورة في العلة  
فلم لا يجوز ان يكون العدم مستغيا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى العلة فستلزم وقوع  
الحال الذي ذكره ولا استحال في ذلك لان الممكن اذا كان مستغيا بالغير يجوز ان يستلزم  
الحال لانا نقول سبب امتناع العدم سبب وجوب الوجود وما لا يكون سببا  
لوجوب الوجود فلا يكون انفيها سببا لامتناعه ولكن ان يستدل بان يقال اذ افرض  
العدم فاما ان يقع بلا سبب وهو ضروري البطلان او سبب العدم عدم سبب  
الوجود ولا يكتفي مع سبب الوجود ولو هو ان يكون الوجود سببا للعدم فنقول لا بد ان  
يكون هذا الطرف اولي بسببه فيزول اولوية الطرف الاخر مع كفاي سببا الذي  
هو علة الطرف الاخر حال كون الاولين متساويين فيلزم تدريج احد المتساويين  
وكلف منقضى الذات عما وفيه كذا اذ لا يلزم من كون بعض المعلومات واجب  
عن علة التامة ان يكون كل معلول كذلك ووجود البعدية في ذلك غير مسبوقة الا يري  
ان بعض المعلومات صادرة عن اسباب دون بعض وبعضها صادرة بشروط ومعدات  
وبعضها بغيرها الى غير ذلك من التفرق بين المعلومات فلم لا يجوز ان يصدر بعضا على سبيل  
الوجوب من بعض اخر لا بد لتفرق ذلك من دليل ويمكن ان يقال لو لم يكن المعلول واجب  
الصدور عن علة التامة لكان ممكن الصدور عنه فيكون لصدوره مزجج اذ وقع الممكن  
بلا مزجج مستغيا لسبق كنهه في مقصد الامور العامة فان فرضناه علة تامة لا يكون تامة حقا  
قوله امتبار من هذا العبارة انه في كذا لانا نقول انما يكون متبا واما لو كان قوله

نظمه و كسر بر و سبب الی خداوند  
و كسر بر و سبب الی خداوند

ولا يجب مفارقة العدم عطفاً على قول كيب في وجود المعلوم ومعيماً بما قيد به اخ  
قوله ويجب عند وجود جميع جهات التأثير لا يجب مفارقة العدم اما اذا كان عطفاً  
على جميع المقيد والمقيد كما هو الظاهر فلا يتبادر منه ذلك اصلاً وانما كان الظاهر ان يكون  
عطفاً على الجميع لان المقيد بهما في صدور بيان الحكم ما عطف وهو العاقل والاحكام  
المذكورة في متن الكتاب به غاية الامران الحكم الاول منها مقيد كمال وجوده بجميع  
جهات التأثير ويكون الحكم الثالث والرابع اخي ولا يكون بقاء المعلوم ومع وحدته  
يتجدد المعلوم مقيداً بهذا القيد على ما فسر السارد لم يكن الحكم الثاني اخي ولا يجب مفارقة  
العدم اي لا يجب ان لا يعقل لعدم المعلوم مقيداً فقط له فعدم وجوده بجميع جهات التأثير  
متعلق بقوله يجب وجود المعلوم فقط لا باكمل المعلومه عليه اذ لا يلزم من عطف علم  
على اذني ان يكون القيد المعبر في الاول معبراً في الثانية فان عطف جملة على اذني  
مقبولة تستلزم اليقين في التحقيق لان تعلق القيد لا قوله بل نقول وجوده متعلقاً  
بكل وجوده اذ قيل اي بالامكان العام المقيد بطرف التوجه فان وجود المعلوم حال  
وجود العاقل بجميع جهات التأثير واجب كما سبق لا يقال من نقول بوجوده تقدم علته  
بالزمان لاسم امكان وجود المعلوم وقت وجود العلم بل نقول بما متناحه كما متناحه  
وجود المعلوم في مرتبة العلم لانا نقول اذا استمر وجود وقت وجوده وقد وجد  
بعد الزمان كان وجوده متعلقاً على امر اخي فلم يكن المعلوم عام العلم كما مر قوله  
اما المادة والصورة اذ قد يستغني بعض الاجزاء المادية من الحيوان والنباتات  
بالتحليل وسما باقيا بغيرها مادام الصورة باقية ومن ثم وف السنج صورة الشيء  
كشيء الخ لا هو ما هو قوله لا بالامكان يستحق اذ قاله بعض الفضلاء لودل هذا  
الدليل على عدم بقاء وجود المعلوم بعد عدم العلم لدل على عدم بقاء عدم المعلوم  
بعد انتفاء علته وليس كذلك اذ ربما ينعدم شيء مركب بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك  
الجزء وعدم بقاء جزء آخر ويتبع عدم المعلوم بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء  
بجمله وكذا عدم الحركة اللاحقة سابقاً لعدم الحركة السابقة سابقاً ثم يوجد الحركة السابقة  
مع بقاء الحركة اللاحقة كماله وليس ذلك لعدم بقاء معدلة لعدم لاجتماعها والمعد لا يكون  
ان يكتنف مع المحدث وايضا يلزم ان لا يتبع حركة الجرح بتوكل زيدا مثلاً بعد انعدام العنق



المستفادة من زيد وليس كذلك فانما نشأ بعد بقاء الكثرة المستفادة الى القوم المستفادة  
 من زيد بعد انعدام تلك القوم سبب حدوث نوع مستفاد من محركات آخر فالقول  
 ان كل قول من قال ان عدم العلم يدل على عدم المعلول فان المعلول لا يتبع بعد انعدام  
 علته على ان عدم علم الوجود والبقاء يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يتبع بعد انعدام  
 علم الوجود والبقاء يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يتبع بعد انعدام علم الوجود  
 والبقاء لان عدم علم الوجود يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يتبع بعد انعدام  
 علم الوجود والبقاء كذا في هذا الدليل يدل على عدم بقاء عدم المعلول  
 بعد انتفاء علته ونعم قولنا ليس كذلك قوله ربما ينعدم شيء مركب آة قلنا ذلك انما  
 يراد نقضه لو كان عدم كل جزء مخصوصه موقفا على عدم المركب وعلته وليس كذلك  
 اذ قد يتحقق عدم المركب بدون انعدامه بل علة المركب عدم احد الاجزاء لان عدمه  
 موقوف عليه لعدم المركب فعدم جزء مخصوص احصى من عدم المركب مستلزم  
 لا ان علة مخصوصه واذا كان كذلك فادام احد الاجزاء معدوما يكون عدم المركب واقعيا  
 ولا يلزم من وجود جزء معدوم انتفاء علة عدم المركب لاحتمال ان يكون عدمه واقعيا  
 بانتفاء عدم جزء آخر وكذا عدم الحركة السابقة لشيء مخصوصه على لعدم اللاحقة بل  
 بشرط ان احصى من علته وعلته لا وفقد من علته وجودها فلا يلزم من انتفاء عدم الحركة  
 السابقة بواسطة وجودها انتفاء عدم الحركة اللاحقة في يلزم وجود اللاحقة وكذا علة الحركة  
 المتخذه الصور المفروضة لسر قوت زيد كخصوص بل قوت احد المحركين وانتفاء وانما يكون  
 بانتفاء قوت كل واحد منهم لا بانتفاء قوت زيد وحده **قوله** ويجوز ان المص آة غير مستفاد فان  
 وان جاز في المعدن ان جاز بقاء المعلول بعد المعد وجاز عدم بقاء المعد ويعبر في ذلك بان  
 ينعدم في بعض اوقات زوال المعد ولا دلالة لهذه العبارة على عدم وجوب انعدام المعد  
 حال وجود المعلول **قوله** بل انما استفيد من آة قيل فيه كذا لانه ان اريد به انه كوز  
 تارة بقاء المعلول من المعد كما كوز عدم تارة فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال  
 وجود المعلول لانه اذا جاز عدم المانع فذلك اما بالتقدم او بالمقارنة والاول معلوم بالظن  
 فتعين الثاني ولا كراهة في الاستفاد بهذا المعنى منه ولا من قولنا يجب مقارنته المعلول بعد  
 انعدامه معناه على فليس بامس كذا تارة بقاء المعد من المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاحق

لا تقدم هذا على الاول  
 اصله

المستفاد من جواز المقارنة وان اريد به ان بعد انعدام المعد كوز بقاء المعلول ولا  
 بقاءه فلا يستفاد بهذا المعنى منه ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد انعدام المعد  
 على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا بقاء المعد وجوب بقاء المعلول  
 بعد الاستلزام جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان يتبع المعلول  
 بعد المعد جواز وجوب بقاء المعد حال وجوده وظان صاحب القيل  
 انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد  
 لعله على المعنى الاول ولا يستفاد ذلك من وجوب بقاء المعد مع انه ذكروا عن مقتضى  
 لا يخرج مقتضى في نفسه كذا في قوله فلا يستفاد بهذا المعنى من قولنا يجب بقاء  
 المعلول من ان لو لم يكن للمعلول وجود مع المعد ووجد بعد بقاء المعد وجوب المعلول  
 بعد المعد لا يجب بقاء المعلول فان البقاء مستلزم وجوده اما على مقدما على حال البقاء  
 والتقدم على حال البقاء، فهما زمان زمان وجود المعد وهذا الطريق مستفاد جواز  
 اجتماع المعلول مع المعد من جواز بقاء المعلول بعد لا بالوجه الذي ذكره فان انتفاء  
 من قوله المعد وان جاز في المعد بعد قوله ولا كوز بقاء المعلول بعده انه جاز بقاء  
 المعلول وعدم بقاء المعد وعلة على الوجه الاول بعيد جدا **قوله** نعم لو قيل آة  
 قيل فيه كذا اما اولها فلا وجوب وجوب المعلول بعد المعد مستلزم وجوب  
 بقاء المعد كما قد وان لم نقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعد بقاء المعد عليه ان  
 في العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي  
 وجوب وجود المعد واما ثانيا فيبعد التمثل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد  
 المعد بوجوب لا بعدا مطلقا وان لم تعد المعد بالتقريب فلو قال وان  
 لم يصح لا يقال في دفع اللاحق ان معنى قوله وان جاز في المعد وان جاز بقاء المعلول  
 بعد المعد اذا انعدم مطلقا يكون انتفاء باسقاء جميع افراده فيصير حال المعنى انه  
 يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والى ان كذا وجوبه لاننا نقول  
 ان يمكن حمل على معنى لا عام له فيه وهو انه كوز في المعد في الجملة وجود المعلول بعد  
 انتفاءه فلا يندرج الا بالانقضاء لا بالانقضاء وهو الاول لانه لم وفيه كذا لانه  
 انه يجب وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات فان المعد هو ما يتوقف المعلول

على هذا المعنى كذا



على وجوده وعلى عدم الظاهر عليه ومن الجواب ان يتوقف المعلول بعد انتفاء  
جميع اعمدات الـ شرط او غير شرط لا بد لنفي ذلك من دليل وتعلم من هذا انه لو قيل كـ  
وجود المعلول بعد المعد لم يصح لاحتمال ان يتوقف المعلول على امر غير حاصل فلم يلزم  
وجوده **وقد** وزعم بعضهم قيل المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى  
المعلول من دون كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول بوجوده باقيا  
البعيد لمحصل الترتيب وبعدها اجتماع الترتيب مع المعلول ككـ وفيه يجب ان يكون  
المعد البعيد معدا للمعد البعيد غير بين ولا مبين ولا مستدعي مفهوم المعد ان يكون  
كذلك غاية الامر ان اى كانت من هذا القبيل ولا يلزم من هذا ان يكون كل المعدات كذلك  
**وقد** لان المعداة ومن المتقدمة غير بينه لان المعد على ناقصة للاستعداد والعد  
الناقصة لا كيان يكون سببته للمعلول فلا بد من بيان الاستعداد للاستعداد و  
صحة يتم ما ذكره **قوله** واخره من بان هذا الدليل اقول مجيبا عن هذا اذا كان هناك معدان  
مستقلان كوزن وقنخ المعلول لكل منهما على سبيل البدل لم يكن بينهما كفاية عند  
له لان المعد هو ما يتوقف عليه المعلول ولا يتوقف للمعلول في الصورة المتروكة على  
خصوصية شيء منها لا مكان وفيه خدود وكل واحد منهما بل العلة بينهما كما هي احدهما لان  
المعلول لا يمكن ان يقع به ونه واذا لم يبق احدهما لم يبق المعلول بلا استتباب فلا نقض  
منه الصورة اصلا واذا كان هناك امور كوزن وقنخ المعلول لكل واحد منهما على سبيل  
البدل كانت العلة احدا واذا لم يبق احدهما لم يبق المعلول فلا نقض من هذه الصورة ايضا  
ولا بد بيكن اطلاق لفظ العلة على كل واحد من الامور او الامور كوزن قنخا وتوحيده  
فيه ولا يحتمل عدم السهولة بان توحيد العلة لبعضها ان لا يمكن المعلول بدونه وتوحيده ان لا يكتف  
في تربيته بما فيه تقع الشيء سواء امكن وقوده بما رخص او لم يكن كما وقع ذلك لمن خسر  
الشيء وجعل المعين والمعد واضافتهما في صدر البحث من اقسام العلة يتوهم  
دخولها في توالف **قوله** المطاه قيل الظاهر ان غرض المص في هذا المقام عدم  
جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته المحجوبة والمبقية معا كما هو عند مذهب الثقلين  
بان احتياج الممكن الى العلة لحدوثه فاذا وجد باجاء العلة لم يبق الاحتياج  
الى العلة اصلا الا يبي ان الدليل المذكور منهما انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء

المعلول بعد زوال العلة المعينة له **قوله** مستغلة او مبقية لا ينافي هذا العوضا  
انما الكلام السيد قدس سره من جهة كسب توارى العلة المستغلة از قد افصح الكلام  
الى ذلك وقد انتم نظر الى جوانب نقاب العلة اذا كانت العلة مبقية وامتناع  
في المستغلة ومع الاستغلة له وان لم يتم التوارى وفيه كسب او ظهور ذلك غير  
واية دلالة الكلام المص على ان غرضه ذلك بل الظاهر ان غرضه ما هو المتبادر من كلامه و  
ولا بد عليه الايراد المحكك لما حققنا اننا في جوابنا لا غير **قوله** لكنه لو قال بـ  
قوله انه قيل ان المعد في ضمان بقاء المعلول بعد العلة فاذا انعدم بقاء المعد لا يلزم  
باجاء الثاني صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم يثبت المدي وفيه كسب اذا بقا  
استمر ارا الوضوح فاذا عدم المعلول لم وجد المدي وبقا فلم يصدق عليه انه باق  
بل غاية ما صدق عليه انه وجد مرة اخرى **قوله** قد سبق ان لا استثنى له آية فيه كسب  
اذ غاية ما علم مما سبق انه كوزن ان يكون هناك امران مستقلان كسب اذا حصل  
احدهما حصل المعلول به من غير حاجة الى منجبة منظم اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون  
خصوصية كل منهما على حق يلزم ان يكون العلة متعديا كسب اننا فان قلت اذا  
لم يكن خصوصية كل منهما على فاذا وجد المعلول بواحد معين منهما يلزم وجوب  
المعلول بدون العلة قلت قد عرفت ان العلة في هذه الصورة هي احد الامرين وهو  
محقق بينك فعلية هذا الواحد من حيث انه احدهما لا من حيث خصوصية كـ ان  
عليه الا ان التمس من حيث انه حيوان لا من حيث خصوصية الانسان **قوله**  
انما اولاهما كسب ان المعلول آية قال بعض الفضلاء مجيبا عن هذا المراد باصل  
الوضع الحاصل في الزمان الاول العلة مستغلة اذا اطلقت يرا وبها في حرم العلة  
المفصلة لاجل الوجوه كذا اتفق دون المتقدمة بقاء الوجوه يدل على تتبع موارد  
استعمالها وعدم افاق العلة لاصل الوجوه بالمعنى المراد بانه استقلالها بالتمتع  
المتعارف وان عمل بها على مطلق العلم اعم من العلة المعينة والمبقية وجعل العلة  
الاولى بمعنى لاصل الوجوه والثانية بقاء الوجوه فلا ورود ما ذكره المحقق فان قيل  
العلة الثانية تبين نفس الوجوه من غير استثناء ان يكون في الزمان الثاني الاول  
لكن لما وجدت العلة الثانية في ان انعدم العلة الاولى با كسب لم يتخلل بين زمانين



وجودي العلين زمان آخر لزوم استمرار وجود المعلول وصار مقياسا وجودي العلان  
 على مستغله اذ لا معنى للعلل المستغله الا ما يفيد نفس الوجود قلنا ان اريد بان الوجود  
 اذ لا نفس الوجود فقط من غير ان يفيد الصفة البقاء فاما مستغله فلا من اذا لم يكن كما  
 كتاب في اصل الوجود الى العل كما في بقائه الى ايضا ولا على تهما في العل الثاني فلو لم  
 يكن معنى على البقاء يلزم ان يتغير المعلول بلا حلة البقاء على ان نفس الوجود مما افان العل  
 العل الا وفي فلو كان العل الثاني حقيقته لم يلزم كصير الى اصل اذ نفس الوجود من غير  
 ان يتغير معه زمانا اصلا مفاهيم واحد لا تعدد فيه اصلا فلو حصل بعد ما حصل بعد اذ في  
 يكون كصير الى اصل وان اريد بان اعادة نفس الوجود وان كان مقارنا لا فائدة البقاء  
 يلزم من حلية الثاني كصير الى اصل لما ذكرنا من ان اعادة نفس الوجود التي لا تعدد  
 فيها اصلا بدون اعتبار الزيادة معها بعد اعادة العل الا وبما كصير الى اصل والاصل  
 ان تعدد العلل اما مقصور في وجود شخصين باختيار متعارضة لا رغبة بان يكون واحد على  
 لوجود في الزمان الاول والاخر على الوجود في الزمان الثاني اذ لا يتصور تعدد العلول  
 ايضا واما اذا لم يتغير متعارضة لها فلا يتصور التعدد الثاني فيسودا كان التوارد على  
 سبيل الاجتماع او لا يظهر ذلك بالتمام الصادق وفيه كذا اما اوله فلو كان العل مستغله  
 ما مستغله بالايكاد ولا يكون لامر اذ قد قل في ذلك ولا نعتير بها ان يكون تافه في الزمان  
 فضلا ان يكون معتبرا فيها ان يكون الثاني في الزمان الاول ولو كان كذلك لم يكن ليعتبر  
 على تفرده في عل مستغله وولاه موارد استغلا على ذلك ممنوع واما ثانيا  
 فلما كان كذا ان اراد باعادة الوجود اعادة نفس الوجود فقط ولا يلزم من اجتماع صفة  
 البقاء الى حلة ان يكون انما على حلة لها لوان ان يكون انما على حلة نفس الوجود ويكون  
 صفة البقاء بواسطة سبق زمان وجود المعلول على زمان هذا الوجود كما ان العل  
 المستغل في الزمان الاول يكون على نفس الوجود فقط والاتصاف بالمبدأ في بواسطة  
 عدم سبق زمان هذا الوجود بزمان وجود المعلول واما ثانيا فلو كان وجود المعلول معنى  
 واحد كلي والمنع الواحد الكل كصير مرارا ولا يلزم من ذلك كصير الى اصل لوان تعدد  
 وامتياز كل زمان من نشأة حصوله بمرأى سكتا ان وجود المعلول معنى واحد  
 سكتي لكن لا نأه اعادة الوجود لو كان مقارنا لا فائدة البقاء يلزم كصير الى اصل

بيان ذلك ان المعلول ما دام موجودا كارج الى حلة مستجمعة لجميع جهات ان يتروكفة  
 فيه فان كانت العلل المذكورة واحدة كما تأثيرها في استمرار جميع اوقات وجود المعلول  
 وان كانت متعددة كذا ان يؤثر كل منها في سطر آخر من زمان وجود وجود لا يلزم اجتماع  
 المؤثرين في زمان واحد في يلزم كصير الى اصل بل تأثير كل منها فيه كفي كذا في الزمان  
 زمان وجوده في اين يلزم كصير الى اصل **قوله** واما ان سوف آفة قيل استغله  
 انما يطل هذا السبق بما ذكر من الاستلزام اعادة المعدوم او كون ما فرض على مستغله  
 بعد مستغله واما ان هذا المنصور لا يلزم في هذا الصورة فلا يتم التفتض بل لا يتم ولعله في نفسه  
 اذ لا ان يمنع ان يوقف على احد ما كصير الى اصل مستلزم امتناع وجوده بذاته اذ لو اجتره  
 التوقف ان لا يكون وجود الموقف الاسلب الموقف عليه لم يكن قولهم لا يكون  
 وجود المعلول بعد حلة عل اخر من اكل اليه بل كان هذا را اذ حصل في ان لا يمكن  
 وجود المعلول بدون بل لا معنى لتوقف الا الامر المتحقق للناظر الذي هو مدلول انما  
 الغيبة اخذ التبعية وامتناع تبعية شيء واحد للشيئين معينين على سبيل التتابع في  
 السادر خبر بين بل كارج الى بيان وقد انتهت نقطة المستغله الى بطلان الاول بما ذكره  
 من الدليل واما ان لم يتم بعد علته ولعل فان دفع عنه هذا الايراد نعم يقع بعض انما قلنا  
 في دليل وفيه كذا اذ قد استدل على امتناع بقاء المعلول بعد انقضاء السطر بشرط اخر  
 بان لو توقف الثاني بمرحى لهما لا يعنيه لم يكن خصوصية في امتناعها سطر فلا تعدد في السطر  
 وان توقف على احد ما يعنيه زوال المعلول به وانه فلم يكن باقيا بعد وكون الثاني غيره  
 المتروط بالسطر الاخر سطر كما تأثيرا في وقتها انما قلنا في دليل في امتناع بقاء  
 المعلول علل انما حلة عل اخر في بان قال لو توقف المعلول على احد من العلين لا يعنيه  
 لم يكن خصوصية في امتناع حلة فلا تعدد في العل وان توقف على احد ما يعنيه زوال المعلول  
 بزواله ولم يبق بعدا فاستدل بطل هذا السبق بالاستلزام زوال المعلول وعدم بقاء به  
 لا انقطاع استمرار وجوده بالذوال لا بالاستلزام اعادة المعدوم كما صبه لم لا كفي على  
 من له اذ في محارسة الكلام التقدم انهم قد اجتره وانما التوقف ان لا يكون وجود الموقف  
 بدون الموقف عليه وذلك في لم يكثر القولون في استدل لالم لو كان كذا الزمان وجود  
 هو توقف بدون الموقف عليه وهو محج وما استدل به على اجتره ذلك في التوقف



بها اذا يلزم من اشتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه امتناع بقائه لعلته لجواز  
 ان يمنع وجوده بدون ان يوجد الموقوف عليه وينبغي بعد ذلك ان لا يكون في الامتناع وجوب المعلول  
 بدون ان يوجد الموجد وكذا بقا بعد الموجد فيكون قولهم لا يكون بقاء المعلول بعد خلقه انما لا يمكن  
 وجوده بدون ان يوجد امر لا يمكن بقاءه بعد ذلك حكم بطريق كتاب الى بيان ان محله ان  
 ما يمكن وجوده بدون لا يمكن وجوده وذلك كما فيه كمال بعضا لفظا لا يقال لولم هذا لان  
 على امتناع تواردها العلى مستغنيين على سبيل البدل بان يكون كل منهما كسب لوجوده  
 ابتداء وجود المعلول الشئ بان يتقبل وجود المعلول اما ان يوقف على احد ههنا فلا  
 يكون خصوصية في امتهن على كلا نفوذ في العلة الثانية واما ان يوقف على احد ههنا بخصوصه فيمنع  
 ان يوجد المعلول الا بوجوده فلا يكون الا في حله لا في نفوذ كما ان المعلول يوقف على  
 احد ههنا بخصوصه ولكن لا في اشتغاله المعلول عند اشتغاله وانما لم يرد ذلك ان لو لم يرد تواردها العلى  
 بهذا الطريق وهذا المنع لا يرد في صورة نفوذ السطر لان المذكور هناك ان السطر لو نفوذ لزال  
 المعلول بعد زوال احد ههنا والدليل عليه انه لو لم يكن يزيل المعلول عند زوال احد ههنا كان تأثيره  
 الا في كسب الحاصل ولا يكون في هذا الدليل في التوارد به معنى الاول ولذلك يرد المنع  
 ههنا دون السعد وشرط وفيه كسب اما اوله لانه لا يفرق ان المعلول يوقف  
 على احد ههنا بخصوصه كانت علة هذا الخصوصية وليست الا في حله لعدم توقف المعلول  
 على خلقه وجوده وانما يلزم وجوب المعلول فلا حلة وذلك بطريق واما الثاني فلا وجود  
 الا في حله لا يكون حله واما الثاني فلان كما ان المعلول لا يزيل عند زوال السطر  
 الاول قوله لو لم يزل كان تأثيره الا في كسب الحاصل غير مسلم وانما يكون كسب الحاصل  
 لو كان ان يزيل في زمان واحد اما اذا كان تأثيره في زمان اخر فليس في ذلك  
 كسب الحاصل وان انقضى احد الزمانين بالآخر قد مر بيان ذلك وفيه كسب الحاصل  
 قبله من البرهان انما كان موقفا على التدرج المستمر لا يكون السعد في العلة لان التدرج المستمر  
 في ايا ليقين واحد وكل من الذين ليس سطر بل مستمرا على السطر وذلك فانما ان يثبت  
 من امارات المطالب فلا غلبا ان يفسد في الكلام فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء  
 علة مطلقا فقد تبين مما ذكر من بقاء الاحتياج بقاء علة الحسنى الامكان وقد فصلنا ههنا  
 سلف واما انه هل يكون ان يقع بتوارد العلى المتعاقبة وهل يكون ان يكون لو احد شئ

على ان مستقلين كل واحد منهما كسب لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشئ فان في  
 يحصل من كلام الشيخ واقرا من القديما ان لا يكون ذلك في العلة العلية وان جاز في  
 السطر والالات فان الشيخ في الهات السفا بعد ما حقق ان العول من حيث هي صور  
 مركبة لعله الهبوط لا من حيث انها علة محسنة قال لفا لعل ان يقول ان مجموع تلك العلى  
 والصور ليس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون  
 علة للواحد بالعدد وبمثل طسعة المادة فانها واحد بالعدد فنقول ان لا يمنع ان  
 يكون الواحد بالمعنى العام المستغنى وجود عدمه الواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا  
 فان الواحد بالشيء مستغنى الواحد بالعدد وهو العارى فيكون ذلك الشيء موجب المادة ولا  
 يتم اجماده الا باحد امور تارة ايا كانت انتهى ولعل الذي ان العقل متيقن من ان  
 يكون انما خلق مصدر الامر يكون كسبه اقوى من كسبه حتى يكون العاد راجح في التفصيل من  
 المصدر ولكن لا يتيقن ان يكون امر واحد مصدر الامر واحد بالشرائط والالات المتعاقبة  
 فان العلة في الاكباد هو العلة على وبقاء العلى متممات لعلية وهذا كلام حكيم مقنع لطالب  
 الكمال وان لم ينفذ في كسب اهل الجدة ثم لا يخفى ان ذلك يمنع جواز بقاء المعلول بعد  
 العلة العلية الموجهة لعله مبتدئة وان جاز بقاء بعد زوال سرائط الاكباد سرائط البقاء  
 مع بقاء فان العلة على الموجد وكذا ينبغي جواز نفوذ العلى المستقلة لامر الشئ سواء امكن  
 اجتماعها او لا قوله وما تمسك به المتأخرون في جواز الثاني من اصل الخارج والتدوير  
 بالشيء الى حركة فلنك الشمس فلا يخفى وههنا نفوذ على ان يكون حركته انما بقية الكلام الاصلين و  
 واحد شئها وهو هم والسنن وفيه كسب اما اوله فلان ما نفذه عن الشيخ لا يدل على ما استدله  
 به علة من عدم جواز تواردها العلى المتعاقبة على معلول شئ اذا كانت العلة فاعلة ومن عدم  
 جواز ان يكون معلول سمعي على ان مستقلين كل واحد منهما كسب لو وجد ابتداء وجد ذلك  
 المعلول الشئ وذلك لان فاعل ما نفذه عن الشيخ هو الواحد بالمعنى العام لا يكون الا يكون  
 حله للواحد بالعدد الا اذا كانت وفيه يتم كسبه الواحد بالعدد فالشيخ قسم ما كان العلى  
 بالمعنى العام علة الى قسمين وكلم بان احد ههنا جاز ان يكون حله للواحد بالعدد دون الآخر ولا  
 يدخل في شيء من هذين القسمين ما يكون العلة فيه متعدد في زمان الواحد بالمعنى العام  
 حله واحدة كالتدرج المستمر فلا يدل كلامه هذا على عدم جواز تواردها العلى ولا على عدم جواز

حد



ان يكون معلول مستحق علمنا با كسبه المذكورة فان كلامه في العلة العارضة بالمنع العام لا في العلة  
 كى صبه هذا انما هو كسبه ان كلام الشيخ شامل للعلة كمن لم لا كوز ان يتوارى علمنا مستحق  
 او كوز ان كسبه لو وجد واحدة منها ابتداء وجد المعلول ويكون وجود عموم العلة مستحق بواحد  
 بالعدد بغير الغافل و قد دخل ولكن فيما هو في هذه السيرة واما ما بنا فلان ما حكم بعدم انقباض العقل  
 في مستند لم يواز ما حكم بانقباضه فانما بان ان يكون امثله واحد مصداقاً لاسرابط المتعارف  
 لان المعلول اقوى كصلا من مصدر لانه في ذاته متحصل ومصدر من حيث هو مصدر لا يتحصل  
 الا بالاسرابط المتعارف الذي هو امر كلي فكون العلة وار حرج في التحصيل من مصدر من حيث  
 من حيث هو مصدر ثم لا كوز ان ذلك ينبغي حوازي بقا المعلول بعد العلة العارضة الموجهة بطل  
 مبيته في غاية الكفاية لان ذلك لا ينبغي حوازي هذا ونحوه وكذا لا ينبغي حوازي تعدد العلل المستقلة  
 الامر المستحق كى فصله **الفصل الثاني** اذا لم يكن آفة اقوله لا يمنع منع بطر هذه المقدمة في العلم  
 بان قال لا لم انه اذا لم يكن خصوصية في الامر من المستعس الذي يمنع وقوع المعلول  
 با يرها كسبه علمه لم يكن علمه متعدد واما فلان لا يمنع المنع المذكور هناك بناء على ما مبين  
 ان العلم من ما يتوقف عليه الشيء ولا يوقف للمعلول في العورة المذمومة الا على احدهما فلما  
 تعدد العلة قطعاً كلاً فاسرطاً فانه لم يمتنع بوقف المعلول عليه لانه من جهة العلة الاربع  
 فبان تعدده وانا تعدد السرايط جاز بقا المعلول بعد شرط بشرط اخر فليس يكن الشرط لعل  
 في امتناع بقا المعلول بعد كذا اسرطاً في الشرط في بقى له واما الفاعل والشرط وخدم المانع  
 فلا ينبغي ان يعلل المعلول بعد كذا بغير سديد **قوله** قد حذفت آفة قال بعض الفضلاء انت خير  
 لا دفع ما ذكره الاشكال لان ذات البناء تغش من غير ان يعتبر معاً متراً كما لا كانت  
 علة معدة للبناء ليست علة معدة له لجان اجتماعهما معه وكذا كمال في الاب والبار وكذا في  
 العلوم المتعلقة بالبناء وبها البعيدة فانما ليست معدة للعلم بالخط لحوازي اجتماعهما معه وليست  
 مما يجب وجوده عند وجود العلم بالخط الذي هو معلوله فيقتضي ما ذكره بمثل هذه العلل  
 واجاب الغافل المحض في حوازي السرايط المطالع بان ما ذكره اجاب العلل المعدة فانما يجوز ان  
 يكتفي مع المعلول وان لا يكتفي ثم لا قال فان قيل ليس من الشرط ما يتوقف عليه وجود  
 الشيء وليس جزء المعد موجباً للاستعداد في بزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود انتفاء  
 واقوله ان جزء المعد الذي كوز اجتماعه ربما يكون له مدخل في المعلول من حيث وجوده  
 مما المعلوم

قوله

بنا

وعدمه كما اذا فرض عدم البناء وعمود حركة معا ولا شك ان هذا مما له مدخل في عدم الكل الذي  
 له مدخل في وجود المعلول فكون له مدخل في وجود المعلول فيصدق ان يفتي المعد عليه فيلزم  
 بطلان الكلمة الغالبة كل هذه معدة كسبه مما أخذ وجود المعلول وان مثل هذه العلة معدة  
 ولا بد من الاستعداد فان اجاب بالاستعداد ليس بما يلزم المعد المصطلح المنفرد كما لا مدخل من  
 حيث الوجود والعدم والا واما ان اجاب عن السؤال بان جزء المعد لا يجب ان يكون مدلية  
 من حيث عدمه فيلزم كونه معداً بالحق المصطلح ويمكن ان اجاب عن الاول بان البناء  
 من الصورة علة معدة فتستحق اجتماعه مع البناء من حيث انه علة معدة لوجوده اجتماعه معداً  
 حيث ذاته لا سطل تلك الكلية اذا مراد بان المعد من حيث انه معد لا كما مع المعلول وفيه  
 كسبه اذ لو كان جزء المعد مدخل في وجود المعلول من حيث عدمه فاما بغيره فاما بغيره لا يوجد  
 المعلول فلا كوز ان يكتفي مع المعلول ضرورة ان ما يكتفي مع الشيء يتحقق ذلك الشيء ابد ووجوده  
 واذا عدم البناء وحركة معا فلعدم حركة مدخل في وجود المعلول لانه علة غاية الامر ان عدمه  
 يكون مع العلم وما مع العلة لا يلزم ان يكون علة **قوله** واما ما بكل قيل انت خير بان لا يرفى  
 الكارخي والاختياري في ذاته الانتصاف بالاكسب الامر سدي علة فالاولى ان يقال  
 المعدية امر اختياري فلا يلزم النسب لانتقاعه بانقطاع الاختيار وفيه كسبه افما ذكره  
 انما يرجع لوارده وابقى لم المعدية امر اختياري انما امر اختياري يكون الانتصاف به  
 كسبه لالامرو وهو غير مسلم بل ارادوا به انما امر اختياري فلا يكون الانتصاف به  
 نفس الامر **قوله** لا بد ان يكون للعلة خصوصية قال بعض الفضلاء لما كسبه في هذا المقام  
 اما اولاً فلان نبوت كخصوصية معينة بالنسبة الى معلول معين وانتفاؤه بالنسبة الى  
 غيره سوقف على نبوت الثابت لهذه من السبلين والالام يكن لا خلا فيهما بل كل النبوت  
 والانتفاء وجه ولا شك ان الثابت وصف نبوت سوقف على نبوت المتمايزين اما في  
 الكارخي او في الذهن فيلزم ان يتوقف كخصوصية على وجود المتمايزين اما في الكارخي او  
 في الذهن فان توقف على الكارخي يلزم الدور وهو موقوف وان توقف على الذهن فيلزم  
 ان يتوقف كخصوصية البناء على كسبه مع العقل الاول على وجود العقل في الذهن مع ان  
 وجوده الذي من مخرجه وجوده الكارخي لان الوجود والذنه يتوقف على وجود  
 الذهن في الكارخي والذهن اما العقل الاول او ما بنا حركته بالذات من سائر العقول



والنفس اذ ليس للسبب وقوعه في العاقل بل في الماهيات فاما ان يقال  
 لان ان الكيفية المرادة لا بد ان يكون للعلة لا يكون ان يكون للمعلول بان يكون للمعلول  
 خلافا ومنااسبة مع علة مخصوصة لا يكون تلك المنااسبة الا في نسبة الى تلك العلة  
 ومن الكافية في ان دفع الترتيب بلا مرجح ومكسح من ان المعلول اما ان يكون على علة ما لا  
 على المعية لان سبب الدلالة لسر الامكان في غير المنع اذ لا يمكن ان سبب مطلق الدلالة  
 محصر في الامكان بل المنع في سبب الدلالة على علة ما ومن المعية لم لا يكون ان يكون  
 بين خصوص المعلول والعلة مناسبة مخصوصة ليست في بينهما ويكون تلك المنااسبة  
 سببا للدلالة على خصوص العلة كما بين الدفان والباركان قيل ان الكيفية متقدمة على  
 المعلول فكيف يكون راجعة اليه او متقدمة له قلنا ذلك السبب بالنسبة الى وجوده في  
 بالفعل دون العاقل او ذات الوجود ولم لا يكون ان يكون تلك الكيفية راجعة اليها  
 او متقدمة لها لا يقال اما جهة نسبتها الى الوجود والعدم على السوية تكونا خصوصية لاحدهما  
 دون الآخر في مرجح بلا مرجح لا يمكن ان اعتبارا كخصوصية لا دفع الترتيب بلا مرجح اما هو  
 بالنسبة اليها ما هو ممكن المصدر من العاقل ولا يمكن ان العدم لا يكون مصدر من العاقل  
 الموجد كما بين في موضع فلا فائدة في اعتبار الكيفية لا دفع ذلك الترتيب بالنسبة  
 الى العدم في حيل الوجودات التي كلاً ما فيه واما ثانياً فلان الكيفية التي تكونها  
 عبارة عن ذات العاقل في العاقل من جميع الوجودات مما يمكن ان سلب عن العلة  
 بالنسبة اليها غير معلولها فان الشيء ثابت لنفسه فيمكن السلب منه وان نسب اليها شيء  
 كان فان الانسان انسان بالنسبة الى جميع الاسباب فلمن ان لا يكون الكيفية عبارة  
 عن ذات الشيء دون اعتبار في الاضواء لان الكيفية التي تكونها مما لا بد منه في العلة  
 عن العاقل لا دفع الترتيب بلا مرجح كقولنا ان الكيفية بالنسبة الى المعلول وانتقاراً عنه  
 بالنسبة اليها في ذاته قالوا لا بد لكل علة متوجدة من خصوصية مع المعلول ليست مع غيره  
 واكثر ان العاقل ما لم يلاحظ معه وينقسم اليه مع الارتباط والنسبة مع المعلول التي  
 ليست مع غيره لا تصور ان يكون خصوصية ثابتة بالنسبة الى المعلول ومتفينة بالنسبة  
 الى الاخرى لا يكون الكيفية عبارة عن العاقل الذي لا يكثر فيه اصلاً ولو يجرى اجتهاد  
 بل يكون عبارة عنه بعد الارتباط والنسبة فلا يكون ما فرض واحد واحد وبذلك كانت

عن المصدر

اذ لم يردوا با خصوصية نسبة بين العلة والمعلول كما حسب هذا الفاضل من يكون  
 موقوفاً على ثبوت التي يترتبها بل ارادوا بانها امر مخصوص متقضي لا مركباً وكذا وانما  
 الكيفية معلولة وارادوا بالارتباط والتعلق في قولهم انما وبالكيفية امر مخصوص لم  
 ارتباط وتعلق واقتضاه بالمعلول لا يكون له ذلك مع غيره اقتضاه للمعلول الكيفية  
 ولا سيما ان اقتضاه لا مركباً وكذا لا سوقف على وجود ذلك الامر بل ذلك الامر سوقف  
 عليه ويتبعه مثلاً لو وجد امر متقضي وجوده في راسين لا سوقف على ان يكون  
 في راسين او في اثنين في راسين بل في راسين المذكورين يتبع ذلك الامر ويعقبه انما  
 ثم شريطة اقتضاه فسقط كونه الاول وكما لم يردوا با خصوصية امر كونه الامر يكون للعلة بل  
 ارادوا بالامر بخصوص المعين وهو نفس العلة الذاتية لم يتقدم عليهم منع ذلك كونه ان  
 ان يكون ذلك الامر للمعلول لا للعلة فسقط كونه الشيء ايضاً وكما كان الامر بيبوت الاقتضاء  
 بالنسبة الى المعلول وسلب الاقتضاء بالنسبة اليه غيره اقتضاه للمعلول دون غيره  
 فسقط كونه الشيء ايضاً فقلنا ان منشاء الايراد سوء فهم الامر **قوله** فانه يتحقق  
 فان قلت قد حكم المسند له با كذا المصدرية والكيفية بقوله فيعتبرون عن تلك الكيفية  
 بالمصدرية ثم فسرها كخصوصية بامر مخصوص له ارتباط وتعلق واقتضاء بالمعلول لا يكون له  
 ذلك مع غيره فيكون المصدرية بين الامر بخصوص المذكور فلا يلزم من تواردها للمعلول  
 تعدد الامر بخصوص المذكور بل وان كان يكون لتلك الكيفية مع كل واحد من المعلولين  
 ارتباط وتعلق واقتضاء من آخر لا يكون له ذلك مع غيره وتعد الارتباط والتعلق لا  
 موجب تعدد في المصدرية التي هي نسبة بين المصدر والعاقل بتعدد بتعدد العاقل  
 واین من تلك قلت ذلك الامر بخصوص علة لا احد المعلولين من حيث انه مرتبط  
 بامر كذا وكذا ومناسب له مناسبة مخصوصة بالوجود دون غيره ولو لا كان اياه  
 لتلك المعلول دون غيره في مرجح مثلاً اذا اراد شخص ان يتحرك حركة مخصوصة  
 بغيره فيصدر الحركة عن مناسبه ويكون العلة الذاتية التي كونه في السقف  
 من حيث هو مناسب لا لامن ذلك ان الانسان او قائم او بان اليه في ذلك فلا محالة  
 ان العلة الذاتية للمعلول الاخر هي مناسبة لتلك الاخر من حيث هي مناسبة لشيء  
 مع ما يكون كذا وكذا الامع ما يكون حاصله بالفعل وان كانتا مناسبتين انما كانا

انما في ترتيب تلك الامور من حيث هي مناسبة لشيء



الذي يصدر عنه المعلول موجود وغير متغايير باسلاف المكسبة فان المناسب لهذا  
المعلول من حيث هو مناسبة مغايير لناسب المعلول الا انه من حيث ان يناسب للاحق  
فقد لو استند المعلول الى ذلك الامر من حيث هو مناسب للاحق لم يكن استنادا الى العلة الذاتية  
كاستناد العلاجي الى الباطني فذلك الباطني خارج وان كان سحفا واحدا لا يربط بالبعيد ويجعل  
وان كانا معدومين في الخارج لكن الاعمى والجاهل موهوب دان فيه وان كانا بالذات متفصلا  
ولم ينفكهما متماثلان بالحيثية بحيث يكون كل منهما علة في ضفة لا يكون الاخر علة ذاتية له  
فالامر الخاص المذكور من حيث انه مرتبط باحد مما سبب له مكسبة بالوجود دون  
غيره وباجل من حيث انه علة ذاتية له وهذا هو المصير في مغايير له من حيث انه  
مرتبط باللاحق مناسب لتلك المكسبة فتتفق مصدر تيان مغايير تان بلا استنباه و  
وبهذا التفتي يندفع الاخر ايضا بانه لا يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع  
امور متحدة مشتركة في جهة واحدة او غير مشتركة في لا يكون لا يمكن ان يكون مع غير  
تلك الامور فيصدر عن تلك الامور باسلاف لا يصح دون بعض وجه الدفع ان تلك الاشياء  
من حيث الامر بنسبة باحد مما سبب له علة ذاتية في غير تلك الاشياء باللاحق مناسبة  
اباه علة ذاتية للاحق ولا شك ان ارتباطا باحد مما سببها اباه غير ارتباطا باللاحق  
وناسبتها اليه تكون المرتبطة باحد مما سبب من حيث هو كذلك ان علة الذاتية  
له مغايير المرتبطة باللاحق المناسب اباه ان علة الذاتية لا يكون العلة الذاتية  
في الصورة المفروضة متغايرة في مسكنة ووجود في موضع واحد من جميع الجهات متغير و  
وكنه هف فان قلت ان لم يكن للمناسبة المذكورة التي بها يكون العلة علة وهو في الخارج  
كان حكم السلوب حكما لا يكون كذا السلوب موجبا لكثرة الواحد كمنع كذا يكون  
كثرة موجبا لكثرة قلت اخلاف العوارض الاخبارية في سلبم اخلاف معروضا  
في الخارج كالوجه والكثرة فانها وان كانا امرين غير موجودين في الخارج لكن اخلافهما  
سلبم اخلاف معروضا في الخارج فان كانت المناسبة المذكورة من هذا القبيل سلبم  
اخرافهما اخلاف الواحد كمنع وان لم يكن من هذا القبيل ولم يكتف الواحد كمنع باخلا  
اصلا فيكون امر واحد كمنع واحد علة ذاتية ومقتضية لكل واحد من امرين فيجب  
ان يصدر عنه بتلك الكيفية كل واحد منهما لانها كافيته في صدور كل واحد منهما فاذا صدر

عنه احد مما لم يصدر عنه في هذا الصدور ما يجب صدوره عنه وهو الاول نعم لو صدر صدورا  
الا فم يصدر عنه في هذا الصدور ما يجب صدوره عنه وهو الاول نعم لو صدر صدورا  
لكان الصادر عنه في هذا الصدور جميع ما يجب صدوره عنه لكن يمنع ان يصدر عنه امران  
بصدور واحد اذا تعدد الصادر بتعدد الصدور بالضرورة **قوله** والواحد كمنع كالواحد  
اقه غير مسلم اذ مرجع كون امر مسلوبا عن آخره كانه الى عدم انصاف الى ضرورة عدم  
اكاديه معدلا الى نبوت صفة له فالواقع هناك عدم امر كمنع ان ذلك الامر غير واقع لا  
نبوت صفة الامر لعدم الامر واما جعل عدم صفة ثالثة له فانما هو باعتبار العقل وبعده  
كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الغير كاصلة في البيت حاصل فيه والواقع هناك  
ان ليس في البيت شيء من تلك الامور لان فيه اسبابا كثيرة هي اعدام تلك الامور فليس  
حصول الامام المذكور امر واقع في نفس الامر والاصا كما لم يكن متحققا كانه امتنع  
ان يكون الانصاف بها فيه لان الانصاف نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة في حق  
المتسبين فلا يتحقق بينهما على ان الامور الاضافية ثابتة لاسبابا متباينة في كمنع  
بشيء ان الواجب عند نفس مقتضى قيل انصاف الواجب بها بالسلوب والافاضا  
المكثرة اما هو بعد صدور الكثرة عنه غير ورتوقف الاضافة على انصاف اليه والكلام  
في الصادر الاول وليس في تلك الكثرة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب  
الشيء لا يتوقف على نبوته والواجب بها في اي مرتبة فرض منتصف سلب جميع هذه  
قلت السلب جهة على وجهين الاول على وجه السلب المحض وهو لا يكون كشأنه انصافا الى  
العله تعدد العلة لا جلد بل مصداقه ان يوجد ذات العلة ويتغير خبرا وهو لا يعقل تعدد  
العله وان كان يعتبر له كذا كمنع لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار كونه الوجه ولا يعقل  
الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لا جلد لان كمنع معد فاعلم ومن سلبها  
تبيين انه لو توقف المطلوب على وجود كمنع كمنع ان العلة كمنع ان يتعين بالانصاف اليه  
وجود المعلول ولا يتحقق ذلك اذا كان نسبة اليه واليه غيره على سواء بل يلزم ان يكون له  
اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد من حيثية واحد لا يكون محصا بشيء وبغيره  
فان الاختصاص باحد مما في الاختصاص باخر بدلية وهذا ان دفع الاخر ايضا بانه يكون  
ان يكون له خصوصية مع امور متعددين يصدر عنها تلك الامور باسلاف لان تلك الخصوصية لما



مشتركة بين المجموعتين وكل واحد من الاقسام فليست هي وعدا منشأه نعين صدور المجموع  
 ولا منشأه نعين صدور كل واحد فانها ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية بالاعتكاف الى ما  
 عدل انما نلفظ فلكا كخصوصه لا يكتفي في صدور من تلك الاجزاء لان نسبة العكس  
 بين الخصوصية الى كل جزء والى غيره من تلك الاجزاء سواء فلا ينفك شيئا من الخصوصية  
 هذا ترتيب البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبهة ولما كان لا بد ان العكس  
 ان يكون لا خصوصية مع كل واحد واحد من معلولاته خصوصية لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم  
 من ان العكس كيب ان نعين بالبرهان وجود المعلول على عدمه مسلم لكن ذلك ينفي  
 ان يكون لها بالنسبة الى وجود خصوصية لا يكون لها بالاعتكاف الى عدمه لان يكون لها  
 بالاعتكاف الى المعلول خصوصية لا يكون لها بالاعتكاف الى غيره معلول مطلقا فانها يكون لها  
 مع جميع المعلولات خصوصية يترجم بالبرهان وجود كل منها على عدمه وان زعمتم ان كيب ان  
 يترجم برأ وجود على وجود غيره فم بل هو اول المسئلة والى جواب ان انكم المذكور ضروري  
 فان العقل لكم بان لا بد ان يكون بين العلل والمعلول خصوصية لا يكون لا تلك الخصوصية مع  
 غيره والا لكان صدور دون غيره عزرا تدحرجا بلا مرجح وفيه لظهور ادعوي البداهة في محل  
 المنع من ذلك والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر عزرا ما ليس لها مع خصوصية او صدر عزرا  
 معنما لم تكن الخصوصية دون بعض اما لو صدر عزرا جميع ما له تلك الخصوصية كما فرضنا  
 فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان احاد ما له تلك الخصوصية تنزهت على ما ليس له تلك  
 الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واستركت في صدور عزرا فلا تدحرج لا عدما ظاهرا  
 وقد انقض من هذا المذهب ان مدار هذا التفسير على انه كيب ان يكون للعلل خصوصية  
 مع كل معلول كيب لا يشترط في غيره مطلقا سواء كانت كخصوصية موجودة او لا ثم  
 قيل اقول لا يكتفي على الفطن المنصف ان اذا استركت كخصوصية بين الجميع ولم يكتفي  
 ما كخص بكل واحد لم يكتفي منشأه خصوصية كل واحد وهو يتيه الى انما نلفظ فلكا  
 فلكا كخصوصية لو اقتضت شيئا لا اقتضت لعدرا مشتركة فلم يكتفي الامور المتعددة  
 انما نلفظ فلكا بالاعتكاف الى الصادي وفيه كس من وجود عزرا ان قوله وبهذا الاعتبار يكون  
 الوجود غير مسلم الا يلزم من اعتبار كخص ما لا كخص له وجودا أصلا لا ذواتا ولا فاعلا  
 فان من الجائز ان يعتبر كخص اجتماع النقيضين مع ان وجوده ممكن ذواتا ولا فاعلا

ليست

في اعتبار التحقق لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم من اعتبار كخص السلب وهو ده  
 ومما ان ما دعه من ان اذا استركت كخصوصية بين الجميع ولم يكتفي ما كخص بكل واحد  
 لم يكتفي منشأه خصوصية كل واحد وهو يتيه الى انما نلفظ فلكا غير مسلم ايضا اذ  
 خصوصية العلل مع المعلول لو كانت مشتركة بين معلولين كانت العلل مقتضية لكل واحد  
 منها فكون منشأه كخصوصية كل واحد منها مثلا لو كانت علل مقتضية لاوت كان اقتضا  
 مشتركا بينهما وكانت العلل منشأه خصوصية كل منهما ولا يلزم من استركت كخصوصية اقتضا  
 القدر المشترك بينهما لانه ان لا يكون بينهما مشترك ولا يكون مقتضى العلل بل يكون  
 مقتضا كل واحد من العلولين بل لا يمتنع ان يكون مقتضية له اذ لو كانت مقتضية للآخر  
 المشترك لم يكن اقتضا وبما مشترك بين امرين بل يكون مقتضا بامر واحد وهذا القدر المشترك  
 وقد يوضح مشترك كما سبق فاقب من ان كخصوصية لو كانت مشتركة كانت مقتضية للآخر  
 المشترك يكون باطلا قطعا **قوله** والجواب ان مقتضاه قلة صدور لا آلي صدور  
 فلو لا صدور انما انصف لصدور لا آفد انصف بلا صدور فاذا كان له شيئا جاز  
 ان يكون مقتضا من حيثية صدور ومن حيثية اخذ بلا صدور من غير مقتضى اما  
 اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يمتنع ان ينصف بها لزوم التناقض وتفضيله ان اقتضا  
 شيء بامس هو لا اقتضا فبأخر فتد من صلا لا انصاف بذلك الامر لا ينصف بغيره فلا  
 كون اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكايتي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الساروان  
 سلم فلا ما قضي بين قولنا صدر عزرا ولم يصدر عزرا لانها مطلقان وان قيدت  
 احداهما بالعدم لم كانت كاذبة قيل اقول المطلقان اما بقدر قان لا احتمال وقوع كل  
 منهما في زمان فاذا كانا لزمان فهما لم يكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يكتفي ان جعل بينهما  
 احيثيات بل بمنزلة الارضه اذ لا يمتنع لا اعتبار الزمان بينهما وان اراد بالماضي ما  
 لم يقيد انكم فيه بعموم احيثيات وبالعدم ما قيد بعموم وعقيل انما جاز صدق  
 المطلقين هذا المعنى لا احتمال افتلاف كحيثية اما اذا قيدت كحيثية فلا يمكن صدقها معا  
 وعند هذا سيقطع انكار سنيع الامام على الشيخ ثم ان بهيئته في التخصيص استدله  
 على المطلوب بان قد نذر ان ما لم يجب صدور الشيء عن وجوده لا يصدر عنه فان صدور  
 عن ايج من حيث يجب صدور رب عنه لم يكن واجبا صدور رب عنه فان ان صدر عنه

او يكون سببا لصدور



ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه صدر ما يجب  
فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا وانما تعلم انه ينبغي ان لا يلزم من الفوضى وهو  
صدور ب من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من  
حيث وجب ج عليه واصل الكلام الا انه فيه ويندفع كمثل ما ذكرنا فندبر وفيه كمثل  
اما اولها فانه ان اراد ب لا صدور ليس لصدور ا فلا يلزم التناقض بل نقض صدور  
عدم صدور و هو موقوف وان اراد ب عدم صدور ا فلا يلزم من صدور ا انه لا يلزم من صدور  
البا بالذات ليس با عدم صدور ا بل هو اول كسلة واما ثانيا فلان الحق المستفاد من  
المطلقات انما صدق ان لا محال له غير مسلم لا محال ان لصدور ا زمان واحد عند فقد ا  
سقط ا من سطر وط الساقض كالامر الواحد لصدور ا وقتين متقابلين فانه في زمان  
واحد صدق عليه انه واحد وليس بواحد فقولنا فانما كذا الزمان منها اتم ثم ان اراد  
بانذ فاعضوية كل منهما بل يتحقق في منشاء القدرة المستمرة وكذا الامر من جهة مسلم  
فما في مثله **قول** وهذا التقدير كونه ابن سينا الى سببها رخصتك اختيار هذا الوجه  
في كتاب التخصيص لكنه لم يجعله اللازم اجتماع التنفيس كما فعل السارح بل جعله اللازم  
عدم صدور ا بالاعتبار من ا كونه التي يجب صدور ا عنها فانه قال واعلم ان الشيء  
الاسمي الذي لا يجب فيه اصلا لا يكون عليه شي من معاينة بالطبع فانه لا يصدور عنه  
شي الا بعد ان يجب صدور ا عنه با صدور ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن  
ج واجبا صدور ا بالاعتبار فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من  
حيث وجب صدور ب عنه لصدور عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه  
واجبا هذا ما ذكره ووجه ان ب وجب اذا وجب من حيثية واحدة وكانت تلك كميته  
كافية في صدور كل منهما وجب ان يكون الصدور منها متعلقا بكل منهما فلا يصدور عنه احدنا  
لم يتعلق ذلك الصدور بالآخر وقد وجب ان يتعلق به فلو لم ان لا يصدور عنه ب ذلك  
ما يجب ان يصدور به هو فان قلت لم لا يجوز ان لتطلق الصدور المذكور بهما معا و  
لا يلزم عدم صدور ما يجب صدور فلست بمنع ذلك اذ الصدور نسبة بين المحدر  
والصادر وينعقد الصادر بتعدد الصدور بالضرورة فلا يجوز ان يصدرا من بصدور  
واحد فلو صدر ا من فلا بد ان يكون هناك صدور ا ولا يلزم عدم صدور ما يجب صدور



الواحد المقتضى موجد والمنتزعه فيه وهو تعدد العلل بالسلوب غير معقول كما لا يخفى  
 الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلين قبل فيه كنه لانه ان اراد بالاحتياج كونه  
 كنه لا يمكن وجوبه الا بالاجابة فلا يتم ان العلل يجب ان يكون كنه لانه لو كان يكون  
 المعلول محتاجا الى علته ما وجد العلل المعينه من غير ان يكون محتاجا الى امر وكيفية وان اراد  
 كنه الى من يعطيه دينارا فيعطيه غيره ومن غير ان يكون محتاجا الى امر وكيفية وان اراد  
 بالاحتياج مجر والاشياء المتصح للعلل لا ينفك عنها كنه لغيره واجبا بانه  
 ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه كنه بالضرورة اذ لو لم يكن كونه احد الامور  
 او الامور كانه كنه كان العلل باكتفاء بعد التبدل كنه لا كل فانه بجنبه فلا ينفك  
 في العلل باكتفاء وهو يظهر من احتياج كل من شئ الى امر موجد في السوال وفيه كنه  
 اذ لا يتم ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه كنه كنه والاشياء من المثال  
 بان اعطاء الدينار لم يستند الى امر ولا يتوقف عليه كنه كنه ودعوى القرون  
 فيه غير مسبوقة فانه قد استند الى ما يتوقف عليه كنه كنه وقد استند الى ما يتوقف  
 عليه كنه كنه ولما كان المعلول لا يستند الى ما يتوقف عليه كنه كنه كان الامر  
 الواحد بالاشياء الكاف في احوال الامور مستند الى القدر المشترك بينهما كما صلب  
 هذا التماثل وهو واحد بالعموم فاذن يكون الواحد بالعموم فاعلا للواحد بالاشياء  
 بهن قال بعض الفضلاء هذا الدليل لو لم يدل على امتناع تعارض العلل المتمتعة بالاحتياج  
 على سبيل ابدل على معنى ان اية علته توجد ابتداء بعد المعلول بها بيان ذلك ان كل  
 واحد منهما كان مستلزما للآخر واستغنى عن الآخر فلا يكون ما فرض من علته لان  
 معنى العلل ما كان كنه اليه والمتصفح عنه لا يكون محتاجا اليه لا يقال استغنى عنه لا يكون  
 محتاجا اليه وقت الاستغناء لا اجتماع النقيضين واما كونه محتاجا اليه في وقت استغناء  
 القبح فليس مستحيل لانه قد لا يكون اذ جاز وجوده مع احد العلين يكون بذاته غنيا  
 عن الآخر والقبح عن الشئ بذاته عن غيره لا كنه اليه اصلا كما صرح به في سطره الموافق  
 فيلزم ان لا يكون ما فرض من علته لعدم اتفاده بالاحتياج واكتفى ان ما ذكر من اتفاده  
 ليس بتعارف حقيقة بل العلل في تلك الصور احد الامور اذ اليه الاحتياج دون  
 خصوص شئ منها واقول انما ومن الاحتياج ان يكون في تفسير العلل كونه الشئ

كنه لو وجهه بطلان مدخلية وهو لازم لكل حله وان لم يكن وهو المعلول حاصل بالاحتياج  
 والاشياء ثابت لا لا ينفك سبب لئلا الا في المعلول لسن مناف لعلنا والاشياء  
 اليها بالاحتياج المذكور كلاف الغناء الثابت لها في صورة اجتماعها فانه عدم الاحتياج بالاحتياج  
 المذكور وهو ينافي العلل اذ انما لا ينفك سبب لئلا الا في المعلول لسن مناف لعلنا والاشياء  
 كونه الا في الموجود مع غير موجود وهو لا ينفك سبب لئلا الا في المعلول لسن مناف لعلنا والاشياء  
 وهو معنى القبح المتعارف للعلل وما ذكر من ان العلل في هذه الصور احد الامور ان اراد به  
 مفهوم الواحد فهو امر مهم لا يكون على معين وان اراد بالمعين فاما ان يدعى احد معين  
 فذلك هو المتعارف وان اراد بالواحد المعين المخصوص فلا يكون الا في العلل في شئ وفيه كنه  
 اما اولها ان الممكن لما لا ينفك في شئ في الوجود والعدم بالاعتبار اليه كنه في وقوع  
 كل واحد منهما الى مرجح وتحت وقوعه دون اذ لو لم يكن وقوده بدونه لزم امكان التزج  
 لا مرجح وان حال كان التزج بل المرجح لان امكان الحجج الغناء وذلك المرجح وما  
 توقف عليه سبب في وقوع المعلول بدون العلل يكون مستغنا والتفسير الذي ذكره هذا  
 مستند في امكان وجوده بدونه فاما ان هذا القبح الذي فيه الاحتياج به لا يلزم من لفظ  
 الاحتياج الى العلل اصلا في سवाल كنه في صورة التوارد على سبيل ابدل هو القدر  
 المشترك لا خصوصية كل واحد واما ما بينا فلما كانا ان العلل مفهوم احد الامور وهو القدر  
 المشترك قوله امر مهم لا يكون على معين فلما التبدل المشترك امر عام يكون ثمة عين خاص  
 وثمة اذن عين خاص اذ فالامر كما هو المذكور مستند اليه المعلول ويكون على المعلول  
 محتاجا اليه بعمومه لا كنه فاعلموا مستند اليه معين وذلك المعين على من حيث انه  
 عين العام ومتمم معان حيث انه خاص في لولم يكن المعين عين العام المذكور ومتما  
 لم يستند اليه المعلول كما ان الانسان قد يصدق خذ الحركة الارادية من حيث ان يكون لاس  
 حيث ان الانسان في لولم يكن الانسان في لولم يكون الانسان في لولم يكون الانسان في لولم  
 قد صدر المعلول معين لا بهم كنه لغيره في ذلك المعنى معدرا بها سطره ان عين العام ومتما  
 معه وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون المعلول مستند اليه ما كان اليه بعمومه لا كنه ولا  
 محذور فيه وقد ان ينافي لولم توقف على كل منهما لم يكن في منها على مستقل قيل فيه  
 كنه لانه لا يلزم من توقف على كل منهما توقف على مجموع حتى يلزم ان لا يكون في منها على



مستقلة الابدية ان الشارح قد راعى كلامه اجزاء العلة القائمة موقوف عليه وليس الجميع  
كذلك وان اراد توقفه على كل منهما توقفه على الجوى مع وجوده عليه باللفظ عنه انما كان نفسا  
وابعا وهذا توقف على الكل الا فراديه بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة الذين هو محل النزاع  
والجواب انه اذا توقف المعلول على كل واحد منها كان مجموعا جوى مع ما يتوقف عليه المعلول  
وذلك كحل الخط وهو انه لا يكون بينهما علة مستقلة سواء كان ذلك الجوى موقوفا عليه  
اولا لا يقال كوزان يكون الموقوف عليه احدا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة كما بينت  
فان قيل قد يجوز ان يشار في خلاف ذلك فيما سبق حيث منع العقدة القابلة اذ لم يكن خصوص  
منها سريفا فلا تعدد في العلة وجعلها كواب كية عما يتوقف عليه نقاب العلة على معلولها  
قلنا هذا بين على ما سنذكر من انه اذا كفى احد العليين عين افعيا في المعلول اليه كخصوصه  
فانما حصل ان راي الشارح ان العلة كسب لا يكون موقوفا عليه كخصوصه لكن لا يلزم ان يكون  
التوقف على خصوصيات ذات المعلول بل كوزان يكون منشا في العلة كما سبق وهذا خلاف  
الواحد بالزوج وفيه كنه كنه في عدم الاستقلال كل واحد من العليين توقف المعلول  
على كل واحد منهما لانه لا يصدق في علم احدى العليين انما جميع ما يتوقف عليه المعلول لتوقفه  
على العلة الاخرى ولا يتوقف في ذلك على ان يصدق على جميعها انما موقوف عليه من منع ذلك  
وسد ما ان الجميع ليس موقوفا عليه ولا بان يكون مجموعها مجموع ما يتوقف عليه لستدل  
به ذلك على عدم الاستقلال كل واحد منها **قوله** وهذا خلاف الواحد بالتوقف قبل الاولي ان  
يقال في السند في القدم فان لا تستمع توار واستقللت المستقلتين بالتوقف عليه لان هذا معنى  
العكس في الوحدة النوعية ان كان يكون المعلول واحدا بالتوقف والعلة كبر بالزوج واحدا  
ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة بالتوقف لا تعد رخصا الا واحد  
بالزوج وقبله في بيان ان معنى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا تكلف لامر من الوجود  
لا يصدق رخصا الا الواحد وانست في غير ما لا يتم المطلوب بهذا التدرج كيف واما ما هو  
في الواحد كقوله الذي لا يكون فيه تعدد اصال والواحد بالتوقف مع اتم من ذلك والحق ان الواحد  
بالزوج اذا اتي من حيث الطبيعة النوعية وعدا من دون مدخله الاجبا راسا مختلفا  
بكتابي سببا يقتضي امورا مختلفة بالتوقف لعدم الاصل في العلة على ما قد سبق استمال على  
اجنس والفصل وجوز ان اقضا بالكل واحد منها امرا مما لا بالتوقف على مقتضى باعبارا لا

فانزع عما كان فيه لانه لا يكون العلة واحدا بالتوقف بل يكون علة كل منهما مما لا ما بينه  
لعلة الاخرى من وز اختلاف طبيعة اجنس الفصل وعدم وقوعه في الاصل لا يقال انما التوقف  
اجنس بشرط الفصل سببا والفصل بشرط اجنس امرا مما لا بالتوقف تعدد المعلول بالتوقف  
اذ مجموع اجنس الفصل وهو توقف واحد على الكل واحد منهما لانا نقول علة الاولي اجنس  
والفصل شرط وحله انما بالعكس فالعلة انما علة منها مختلفة بالتوقف وكذا حديث اقتضا  
المستقلات المختلفة للامزاج المختلفة لان تلك المستقلات ان اختلفت بالتوقف فلو وان  
اقتت في فلا بد من الاتفا الى مستقلات مختلفة بالتوقف لانه لو لم يكن في احد ما علة مستقلة  
عن الاخر لم يتحقق الامتياز فلا بد ان يتنزه الى امور متماثلة بالتوقف في كلا الطرفين او الى امور  
متماثلة في اصالها فيعرب مسلوب عن الاخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا  
بالتوقف من حيث هو وهذا النوعية من غير مدخله ما هو في الاصل في كنهه لا يقال  
لا دال الامر المنظم امرا مستقلا بذاته لا يكون له ما بهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير ايضا  
يكون طريقا مما كان فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مما لا بالتوقف في كنهه فلكل الطبيعة  
النوعية بدورا ومع امرا لم يندرج الطبيعة مع ذلك الامر كنهه يخرج بقره من ان يقال  
لا لا كوزان يصدق عن الواحد بالتوقف من حيث الطبيعة النوعية وهذا امور مختلفة بالتوقف  
فكنا لا كوزان استنادا بالواحد بالتوقف من تلك كية الى امور مختلفة بالتوقف والان لم توار  
العليين المستقلتين على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية ايضا  
ووقعه ان لا يتحقق اجتماعا في المتماثلين في الطابع النوعية فلا يجوز وسد اجتماع الاستفا  
والاقتضا فيهما تامل واعلم انه ذكر الشيخ في البسات الشفاء في فصل ترتيب وجود  
المفعول والسووس انه لا كوزان يكون العلة الاولى من المعلول كية مستقلة بالتوقف  
وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه ولا يمكن صدور اكثر من واحدة ان كانت مختلفة كقايي  
كان ما يقتضيه كل واحد منها اخر ما يقتضيه الاولي في التوقف فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الا  
بل طبيعة اخرى وان كانت مستقلة كقايي مما انا تقي لغت وكثرت ولا انقسام مادة بها  
انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالتوقف لا يستند الى علة مختلفة بالتوقف وهو خلاف  
ما ذكره البعض من انشاء العكس في الوحدة النوعية وفيه كنه اما اول فلان بين كلام البعض  
على ما ينبغي در منه هو النوع كوزان لا يقتضي امرين مختلفين بالتوقف سبب تركه من امرين



كذا فانه نسب القضا الى المدح لا الى اجزائه ولا يندفع ذلك بما ذكرنا من ان القابل من  
 ان المنقضي يكون امرين متعينين فان المنقضي امر واحد هو المدح واقضا للمختلطين  
 بواسطته كذا من امرين متعينين فلا بد لتعيينه من دليل آخر ولما تباينا فلا بد ان يكون  
 يكون المستحضات متحدة في المدح وبخلافه بالعدد وبمقتضى كل واحد منها في حاقه وغاية ما لازم  
 من ذلك ان مقتضى كل فرد من افراد المدح واحد فاما من نوح آخر ونسب ذلك ليس بيننا  
 ولا بيننا واما ما لا فلا ما استدلل به على اختلاف المستحضات باكتفاء من قوله اذ لو لم يكن في  
 احداهما صفة مطلوبة عن الآخر لم يحتمل الامتياز لاسد على اختلافها باكتفاء احداهما لانه ان يكون  
 متفقه باكتفاءه ويكون في بعضهما صفة مطلوبة عن الآخر كما في افادته في واحد **قوله** لحيوان  
 ان كما ج الى حلة ما فيه كذا اذ لو احاطت المعلول الى حلة ما لا الى كل واحد من العليتين كان  
 ما كما ج الى المعلول واحدا لا متعددا وغاية ما لازم من حصول الاستناد الى كل واحد منهما  
 ان يصير ما يستند اليه المعلول متعددا ولا يلزم من ذلك ان يصير ما كما ج الى المعلول في  
 العيون المفروقة متعددا فيكون المحال في اليه الذي هو العلة كمنع تعدد في العيون المفروقة  
 غير متعددا فلم يكن هناك توارد العلقتين على معلول واحد في بل يكون تواردا يستند  
 اليه المعلول واخر وضي ذلك **قوله** يعين كل واحد منهما احدا ج المعلول الى نفسا على ما  
 تقدم فيه كذا اذ تقدم ان كل واحد من العليتين يعين استنادا للمعلول اليه ومعناه ان  
 يعين وقوع المعلول لا لا لا يعين احدا ج المعلول اليه اذ لو اريد بالاستناد والاحتمال  
 لما كان المعلول محال الى كل فرد في نفسا لا مر سبب اقتضاء العلقتين بمتنوع وجوده وبنها  
 محالا متنازع وجودا كما ج بدون المحال اليه سواء كان منشأ الاحتمال ذات المحال  
 او ذات المحال اليه او امر الى ان يكون مجموعا حلة واحدة مستقلة لا ان كل واحد منها  
 حلة مستقلة اذن كما هو اخذوه **قوله** والظاهر لا وجود حلة اخرى غير مستقلة بل هي  
 انما موجودة فيه كما في سبب الجهور الكما وصرح به المصنف في مباحثه الحاجة وصدقنا به  
 هناك وكذا في تباين على وجه ما فيه صدق فذلك زيد ان في الكار ج فان المراد بالحق في  
 ملك التعيين هو ما يلزم من لفظ الانسان كما طبق عليه المنطقيون فالزم ان يكون هذا المردوم  
 موجودا في الكار ج لم يصب ان زيد هو هذا المردوم في لان ما لا يكون موجودا في الكار ج ينعني  
 ان يكون زيدا عينه فيه بالعدون لانه ان يكون موجودا في الكار ج ولا يمكن ان يكون طبيعة فوجده يكون

الطبيعة العقلية موجودة وهو **قوله** بل معناه ان افادته التي هي واحدة بالمدح على  
 لافها انه ان ملك الافاد امور متكررة في الواقع وكان وصفا بالوحد ووصفا بالجل  
 متعلقا الذي هو المدح فلو حمل كلام المصنف على ما حمل السار في نصير حاصله انه كونه في  
 العلة المستقلة على الامور المتكررة التي تكون في حقا واحدا **قوله** وي هذا الكلام لا يخفى  
 فاما وجه ان يترك كلام المصنف على ظاهره ونفسه بان للمعلول الواحد بالمدح لا يلزم ان يكون  
 علة واحدة بالمدح فلو ان ان يصدر في ج واحد من انما ج متعدد وما استدلل به على  
 احدا ج ذلك ففقدت ما فيه **قوله** فية كذا يعرف بانما كان ذلك البعد هو  
 انها ليست من المعقولات الثابتة لان المعقولات التي هي اولى بكونها لاسيا في العقل وما  
 ليست كذلك لصدق العلة والمعلول على الاسباب حال كونها في الكار ج واجبا ان  
 مفهوم العلة والمعلول داخل في تعريف المعقول التي في حسب ما حققناه ولا ينافي ذلك  
 المردوم على الاسباب حال كونها في الكار ج كما ان مفهوم الموجد والشي والواحد والكثير كذا  
 قبل تدبر على ما علم من كلام المصنف في نظاير ما ان المعقولات التي في ما تعرفه الموصوف  
 ان من لا لا يكون وصفا للموجود والذات لا يكون متهما والوجود ونظايرها كالعلة والمعلول لانه  
 ليست اوصافا للموجود والذات في ان الموجود في الكار ج ليس هو اما هيته للموجود في الكار ج  
 بل هيته للموجود في الكار ج ان اذ في العلة انتفاء وجه المعلول بالنعول وان اذ في كونه  
 كذا لو وجد لا يستتبع المعلول فالوصف بها هو اما هيته من حيث هي فذلك حكم السار ج  
 بان ليس الوجود من المعقولات الثابتة ولا كذا حسب ان يكون الوجود الذي في كونه الوجود  
 بالمعقولات الثابتة من كونه موصوفا اما هيته مع قيد الوجود الذي في وليس كذلك  
 بل هيته في المعقول الثابت ان يكون الوجود الذي في من ساطة العروضا على ما سبق في تفصيله  
 ولا يمكن ان اما هيته كسب وجودا في الكار ج لا تماز عن الوجود في الكار ج بل هيته  
 كسب هذا الاعتبار فلا يكون لوجوده عارضا له كسب هذا الوجود وانما تماز عنه في  
 تصور ان من فقط علم الوجه الذي سبق فكون عارضا بهينا في الكلام في العلية والمعلولة  
 ولا شك ان لو اريد بهما تدنس لاشد الكار ج على بالنعول ومقابلته في ان الواضحي الكار ج  
 وانما لم يوجد في الكار ج لم يصف بان وجود الكار ج عن شيء وان اريد بهما كونه  
 كذا لو وجد في الكار ج لا يستتبع المعلول ومقابلته فلا يرب في عدم كونها من الواضحي كذا

من حيث هي وكذا الموصوف على الوجود  
 الظاهر في ملاحقة هو اما هيته الموصوفة في ال  
 بل اما هيته صح

تخار ج



نعم حتى ان يكون من لواحق الحاشية التي لا اختصاص لها بالذهن والكارية وان افترض وجه  
 لا يتحقق في الموضوع الكاري مثل ان يوفق في العلية والمعلول كونه كمثل وجود المعلول  
 بعد وجوده وعدم بعده واما في المعلوليات ما يلزم لهذا المعنى وضابطه كانا من اللواحق الذمينة  
 والامر في مثل ذلك بين هذا وكثير ان المعنى تسامح في بعض المواضع فذكر المعقولات الثانية  
 في مقابلة اللواحق الكارضية وفيه كس اما اولها فلان ان اراد بالوجود والعلية والمعلولية  
 معايرها المتبادرة فلا يوجب قوله بل هي خفية بهذا الاعتبار ووجه ان الحاشية ليست  
 عين الوجود والكارية كذلك عين المعلول فيه وانما سخا ان المعلول عما في تصور الذهن  
 فقط فلما ارتفع بذلك الاشكال عن الوجود ويندفع به الاشكال عن المعلول بل عن العلة ايضا  
 فاصح من ان يذكر في هذا الاشكال عن كون الوجود معقولا لا ينادون بالعلية والمعلولية  
 كما يدل على حقيقة الكلام في العلة والمعلولية غير مسلم واما ثانيا فلان المعنى فسر العلة بما فسر  
 ثم حكم بانها من ثبوت المعقولات وهذا الغلط في صدقها في ذلك عالم بقدره على بيان ان  
 المعنى المذكور من المعقولات الثانية قال لو ارب بالعلية مع ان كان من المعقولات الثانية  
 والمعنى الاخر المذكور ليس معنى لفظ العلة اصلا ولم يتعاضدا لفظ العلة عليه ولو  
 استفهام هذا البيان في ان ان يكون كماله ان العوارض كمال رتبة من المعقولات الثانية و  
 وبالعكس فلا يقال لو ارب بالسواء وكذا كان من المعقولات الثانية ولو ارب بالكلية  
 وان كان من العوارض الكارضية والتجرب تدبر هذا البيان بقوله والامر في مثل ذلك  
 بين **قوله** الانتفاء نسبة لا تصور الا بين بين قال بعض الفضلاء ان كون التوقف نسبة  
 لا ينفي المطلق التعايد بين الشيء ونفسه ولو كسب الاختيار ومنه اي ينادي بحقيقة التفاضل  
 بين الشيء ونفسه كسب الاختيار ولذلك قيل بنبوت الشيء لنفسه وهو وببوت الذات  
 بمعنى الذات للذات في مطلق ويمكن ان يقال ان ثبوت الانتفاء في نفس الامر نسبة غير اعتبار  
 فتوقف على تعاضد المتعينين بالذات وكون الاختيار والالزام ان يكون التوقف اعتبارا  
 ابعثا والتوقف كسب نفس الامر وفيه كسب اذا المعنى بنبوت الشيء لنفسه ونبوت  
 الذات للذات صحة الحكم با كسب وليس من المتعذر من نسبة فالاستدلال بذلك على ان بين  
 الشيء ونفسه نسبة غير سديد **قوله** لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة قيل ان اراد  
 الاستدلال بالمعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على ان يوزن تعدد مثل الشيء الواحد

ان شاء الله  
 المحل وم

على سبيل البدل فعل تقدير تسليم غير تافه في هذا المقام لوان ان يكون بعض المعلولات  
 بخصوصه مستلزم علة معينة وان اراد ان لا شيء من المعلولات المعينة مستلزم علة فم والسنة  
 ظاهر وفيه كسب اذ كمال الشيء الثاني وسواء لانه من المعلولات المعينة مستلزم علة معينة  
 وذلك لان المعلول لا يمكن ان يستلزم العلة خصوصية ذاته حتى لو لم يكن كمالا لم يستلزم العلة اصلا  
 والامكان مستلزم في رجليه لا لا اما بخصوصا لا بوجبا يمكن بدونه فالمعلول وان كان معينيا لا  
 يستلزم علة معينة نظرا الى ذاته **قوله** اقول فيه كسب لان جاز ان يكون آية قيل من البين  
 انه لا يمكن ان يكون الشيء الواحد آية شيئين متناقضين وان علمنا كبريت ضرورة لتنازع  
 اجتماع المتناقضين واستدنا الى عليين كالحقيق فافضل ان لا يكون هي من المتناقضين  
 كما صرح به اندفع وفيه كسب اذ قد بين ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ووجه  
 المعلول بالبرهان بالامكان وان الامكان والوجوب متناقضان ولا محال يكون بينهما نسبة  
 متناقضتان واذا كان كذلك فكيف يكون بينا انه لا يمكن ان يكون الشيء الواحد آية  
 شيئين متناقضين قوله ضرورة تنازع اجتماع المتناقضين قلنا اجتماع المتناقضين من  
 جهة واحد مستحيل لا من جهة جميع كما فهمنا كسب فيه **قوله** ان اراد بالامتنان في الدليل المراد  
 قبله ان يتعارف شيئا ثانيا وسواء ان المراد به نفس المعلولية وكما قال كل واحد منهما على  
 تقدير الاور معلول للاحد المعلول لذكرنا الواحد معلول معلول كل واحد منهما لنفسه  
 وهو محال في العلوية نسبة لا تصور الا بين بين ولا يجري مثل ذلك في تصور الذي في  
 الامام اذ يعبر في قوله العلة مستندة على المعلول لغوا بمنزلة قولنا علة المعلول وكذا  
 قوله فلو كان الشيء علة للعلية لكان مستندة على علة المستندة عليه بمنزلة قولنا لو كان الشيء  
 علة للعلية لكان علة للعلية التي هي علة له وهو لغو وفيه كسب اذ كبر اما بعد في المقدمات  
 الاولى اذ كانت مانعة في الاستدلال فلو قيل العلة علة للمعلول لستذكر ان بين العلة  
 والمعلول نسبة ثم بين انه على تقدير انه لا يوزن يلزم ان يكون العلة والمعلول احدا واحدا  
 فيلزم ان يحقق النسبة في شيء واحد لا يرد هذا بان ذكر فيه نفسك المقدمة المعلومة  
 بعد كونها لغوا في ايدى البهائم لم يكون راسخا ما نفذ من جريان سائر المقدمات  
 في الخط كما لا يخفى فلا يستقيم قوله فلا يجري مثل ذلك في التعرض الذي في **قوله**  
 وهذا المعنى نهال له بالنسبة الى العلة آية قبل فيه كسب لانه ان اراد بالمعنى المصحح لم ينب



العلم بالغا فلا يقع قوله هذا العلم بقوله بالسنبة الى العلم كونه علمه ومجاها اليه ومفتقرا  
 اليه وموفقا خله ولا قوله وبالسنبة الى المعلول كونه معلولا ومجاها ومفتقرا او موفقا با  
 هو بالسنبة الى العلم التقدم وبالسنبة الى المعلول انما هو ان اراد به القدر المختص به من العلم  
 والمعلول لم يقع قوله تعالى له بالسب الى العلم كونه متقدما وبالسنبة الى المعلول كونه متاخر  
 فان التقدم والتاخر متغايران للعلية والمعلولية معلولا لكيف والتوهم من الكلام انما  
الامر الذي يبدى في هو انما يتبين وجه بند في السببة ان السببة من الاكلى ولا يقال مدار العقل  
 على ان السببة في الذين قد يظن ان هو تقدم الشيء على نفسه او عليه لنفسه لا تقدم الشيء على  
 عليه من يقال ان عين المتنازع فيه كما ذكرنا ان السببة لا تتولد بل هي في الجاه  
 الامر الصحيح لترتيب المعلول على العلم بالغا اذ لا وفلا في المطلوب بل يكفي ان يقال لو كان  
 الشيء على لعلته لزم كونه علمه لنفسه ولا وفلا في الجاهات المتصح للمصالح في الجاهات من اللزامة  
 اصلا حتى يقال او رعا لا ياتي وفيه كفاية كما راعا بالمتصح هو الصحيح لترتيب المعلول  
 على العلم بالغا ولا يمانه جبر العلية والمعلولية قوله بل هو بالسنبة الى العلم التقدم وبالسنبة  
 الى المعلول انما هو قلنا ان اراد التقدم والتاخر بالعلية فلا نظرها معنى سوى العلم والمعلولية  
 وان اراد بها التقدم والتاخر من غير ان يكون اليقين ان ليس الكلام فيه قوله فنقول كل واحد منهما  
 كسبيرة هذا غير وارد على ما ذكرنا المعنى لان حاصل ما ذكرنا ان لو تدرج معروضا في سلسلة  
 واحدة الى غير الرتبة لم يكن شئ من احد مما حاصل بالفعول لان كل واحد منهما كان متصفا  
 بدون حلة حاصل بالفعول فادام للطرف حكم الوسط مع ايه كعمل واحد بالفعول في كعمل  
 منه واحد في كعمل احادنا حاصل بالفعول فلم يكن السلسلة فيه متجانسة ويجب وجود حلة  
 واجبة لارادى طرف السلسلة وجايل ما اورده السار على انه لم لا يكون ان كعمل واحد  
 من آحادنا بواحد آخر وهذا الآخر هو كعمل جبر وهذا الاحتمال انما يكونه العقل اذ لا حظا في  
 احد آحاد السلسلة ويقره معلوله بواحد آخر ثم توهم ذلك الماخر باذ ومكذا فانه اذا  
 لاحظ هذا الوجه لم يتدرج على استيفاء جميع احادنا لعدم تماثلها فلم يظهر كلفه عند امارا  
 لاحظ جميع احاد السلسلة اجالا وذكرا ان شيئا من لا يحصل ما لم كعمل واحد آخر بالفعول  
 فلا شك في انه ما دام للطرف حكم الوسط لم كعمل شئ بالفعول في كعمل به آخر فلا يوجد شئ  
 شئ من احادنا اصلا ونظرا كما ذكرنا ان قوله المعنى فيجب وجود حلة واجبة لارادى من طرف

نتيجة للعدول المذكور لا انه معاودة على المطلوب كما شبه السار في قبل هذا الدليل من  
 مخترعات المعنى وليس كذلك فانه مذكور في كتاب التخصيل ليهيئ ان قال بعض الفضلاء هذا  
 الدليل منقطع من بالسنبة في العدميات لان الممكن ما لم يجب عدمه لا يكون له عدم وما  
 لم يكن له عدم لا يكون لغيره عنه عدم فالممكن من حيث ذاته لا يكون له ولا لغيره عنه عدم  
 فلو كانت العدميات مختصة بمنعقدة في الممكن لم يكن شئ منها حاسلا فلا بد من عدم  
 لا كما جاز في غيره وهو المنعقد فيلزم انقطاع السلسلة عنده واكمل ان عدم كون الممكن  
 واجبا لذاته لا يستلزم ان لا يكون له وجوب بالنظر الى غيره في نفسه بل قد لا يكون  
 له وجوب ولا يكون لغيره عنه وجوب ونظرا ما ذكرنا ان العدميات والتعدييات لو كانت  
 جميعا كسبيرة يمكن ان كسبيرة على تعدي كون النفس قد يحد فان صفة مبنية على ان السلسلة  
 ليست بما تنفع بالمجولية وفيه كفاية اما في النفس فلا انما يتدرج لو كان العدم الذي  
 قد من السس في كسبيرة نفس الامر وليس كذلك فان الواقع ان ليس هناك شئ والعقل  
 بفضل هذا السس الى عدم سدا وعدم ذاك وعدم ذلك تفصيلا من قبيل تفصيل العقل  
 الاصل الى هذا الجزء والجزء ذاك الجزء وذلك الجزء فكما ان السس في المصطلح الواحد كثر  
 في نفس الامر واكثره باعتبار العقل وتعلمه وكما ان بعد اعتبار الكثرة يكون بين الاجزاء  
 تقدم وتاخر كذلك بعد اعتبار الكثرة يكون بين تلك العدميات تقدم وتاخر الا ان  
 التقدم الذي بين الاجزاء رتبة والتقدم الذي بين العدميات بالعلية وكما ان  
 السس في الاجزاء المذكور في معنى عدم الانتهاء الى جزء لا يقدرا العقل على فرض جبر آخر  
 فيه للبعث ترتب الامور الغير المتجانسة في نفس الامر كذلك السس في العدميات المذكور  
 بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يقدرا العقل على اعتبار عدم آخر مؤثر فيه لا بمعنى ترتب  
 الامور الغير المتجانسة في نفس الامر والسس المبرهن على استحالته هو هذا المعنى لا  
 بمعنى الاول فانه واقع في العدم من جانب الزيادة وفي المقدار من جانب النقصان  
 واما في اكل فلانه ما توقف وجوب كل واحد من تلك العدميات على وجوب عدم  
 آخر فادام للطرف حكم الوسط لا كعمل الوجوب هناك احلا كما بينا مثل ذلك  
 اننا وسالنا في صورته انما النظر الذي ذكرنا هذا الغافل قوله فنقول كل منها

في المصطلح



بجب بغيره فربو بغيره قبل هذا ما يربح على ما قد عرفت في توجيه كلام المصنف واما على ما تقرر  
 فلا وورد له وذلك موقوف على مقدمة هي ان الحق ما لم يستلزم جميع اقسامه لم يجب  
 وجوده وهو لا يبعد تمهيدا لنقول لو تدارك سلسلة الممكنات لا الى نهايتها لم يستلزم  
 عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها  
 عدم الواجب لذاته وهو لا يستلزم ما هو واجب لغيره لان الواجب بمنع  
 الحصول على ذلك التوقف لان كل واحد من اقسامه على امتناعه في ضمن امتناع جميع  
 السلسلة اذا امتنع جميعها فيمنع وما لم يستلزم جميع اقسامه عدمه الخ من جملة عدمه في  
 ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الامتناع بالغير بما يستلزم عدمه على  
 تقدير وجوده لا على التمسك فاذا قدر امتناعا مع علته ولم ينته في سلسلة اعليه  
 الى الواجب بالذات لم يلزم مح اصله ولا كونه انطباعا لامتناعه على ما ذكرنا من غير اختلاف  
 فان قوله لكن الواجب بالغير بمنع ايضا معناه انه علم بهذا التقدير لا بمحقق الواجب ايضا  
 لان كل واحد منها ممنوع لعدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما  
 استعمل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجوده لعلته لا مطلقا وفيه كمالا ولا فلا  
 حصه سبب امتناع سلسلة الممكنات بالاسر على تقدير امتناع الامور المذكورة مع  
 لواز ان يكون سبب امتناع عدم السلسلة بالاسر امتناعا من جملة عدمه على وجودها اذ  
 مع امتناع مرجع لعدم يكون عدمه مستلزا بالغير سلسلة الامور لكن لا في قوله ولا لاستلزام  
 عدم ما هو واجب لغيره لان عدم سلسلة الممكنات بالاسر يستلزم لعدم كل واحد منها وكل  
 واحد منها واجب لغيره فيكون عدمها مستلزما لعدم امور غير متناهية واجبة بالغير على  
 تقدير امتناعه وكيف لا يمنع عدم مجموع في نفس الامر كونه عدم كل جزء منه مستغنيا واما ما يربح  
 فلان لا في الواجب بمنع الحصول على فرضه وفقه الخ التمسك ولم لا يكون ان يكون موجودا  
 2 ولم يكن على شيء من اقسام السلسلة لا بد لتلخيص ذلك من دليل واما ما في فلان عدم  
 انطباعا لامتناعه الكسب على ما ذكره بين لاسرة به كما لا يخفى قوله اللهم الا اذا  
 لاحظ العقل كل واحدة قيل لا كونه ان التلخيص لا يندفع على ملازمة الاحاد منفصلا  
 بل كونه ملازمة على الاجمال ان يفرض كل جزءا جزءا ولو تفقفت على ملازمة الاحاد  
 بالتفصيل لم يتم التلخيص على تقدير انه ترتيبا لبقا لا يقال على تقدير الترتيب والوجود

كون الاحاد بعضها بازا بعض في الكارخ مع قطع النظر عن تطبيق العقل لانا نقول ما  
 مع وفدح بعضها بازا بعض في الكارخ ان كان المراد ان لبعض نسبة الى بعض كسب  
 الترتيب بمحقق التلخيص العقل ونفس هذا الترتيب انطباعا فاحتملها في بعض ان يقال في  
 الكارخ به كل لا يحقق الوفاء والكلام في ان يكون ذلك الترتيب ان الانطباع في تلك  
 حاصل في الكارخ وان كان المراد ان بعضا منطبق على البعض في الكارخ فليس كذلك كقول  
 والانطباع في فرض العقل بين كل منها وبين ما تقدم عليه وان كان يقال على تقدير عدم الترتيب  
 لا يلزم انقطاع السلسلة كما ان يكون زيادة الزيادة في الاواسط ان يحقق فيها بين  
 تلك الاحاد في بعضها لكونها بازا في شيء من الاجزاء ثم سلك في السلسلة في غير من الاحاد  
 فلا يلزم انقطاع الواقعة ولا الزيادة وتفصيله ان السلسلة المتروكتين لا تسلك في  
 الزيادة واحدة على الاخرى من الطرف امتناعا فاذا طبقنا في صورة الترتيب منتقلا  
 الزيادة من هذا الطرف الى الطرف لان تلك الزيادة ليست في الاواسط لانا نعرف كلاما  
 من الاحاد بازا سابغا ثم رتبته مثلا فلا يقع في السلسلة زيادة واحدة على الاخرى لانساق النظام  
 فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضه لولا واما اذا لم يترتب الاحاد  
 فيجز ان تتحقق الزيادة في الاواسط اذ ليس لها نظام مسبق في يلزم انتقال الزيادة  
 الى الاواسط الطرف كما في الصورة الاولى فاعرفه فان وفق فانظم في سلك نظامه من  
 وراض بهذا التعلق واما على تقدير عدم الاجتماع بالاعتذار لا يتم واستر به ذلك تفرقا  
 في اثبات حدوث العالم وفيه كمالا لولا ان التلخيص يفرض كل جزءا جزءا في جهة اخرى  
 هذا القابل لا يوفق على كل منها بازا اخر في نفس الامر والتلخيص التمهيد بمنع كما عرفت  
 فيكون اجابا واذا كان اجابا لم يميز الاجزاء بعضها عن بعض اخر عند تطبيق كسب  
 فرضه ان اية جزء من هذه السلسلة منطبق على اية جزء من تلك بل يفرض بازا كل  
 جزء من هذه جزء من تلك فينتج كل جزء من هذه على جزء من الاخرى بلا تعيين المنطوقين  
 في كل مرتبة كسب فرضه ولا كسب نفس الامر لعدم الانطباع في فرضه اية علم ان  
 الزيادة واقع في الجانب الآخر لا في الوسط ولا في هذا الجانب مع ظهور الزيادة  
 واقعة في نفس الامر في هذا الجانب ولا استقلال بواسطة العرض الغير المطابق لما في نفس الامر  
 من هذا الجانب الى الجانب الآخر في نفس الامر مع يلزم انقطاع السلسلة من اية زيادة

نوب

فلم تعين



منها سلمنا انه كوز في التطبيق الاجمالي في تعيين المنطبقين في كل مرتبة كسب نفس الامر كونه غاية  
ما لازم من ذلك ان يكون السلسلة متناهية كسب ان نفس المطابق لما في نفس الامر  
من ذلك الجانب وهو غير مفيد اذ لا يخفى اننا متناهية في نفس الامر من ذلك الجانب  
وذلك غير لازم كوان يكون غير متناهية كسب نفس الامر من ذلك الجانب ومتناهية  
كسب من غير المطابق من الجانب المذكور وعندنا ان انطباق اجزاء السلسلتين  
واقف في نفس الامر فان المنطبقين بهما ان يكون كل منهما موصوفا لمرة واحدة من  
منازل السلسلة او كونه اول السلسلة فيكون الجزء الاول من السلسلة متطابقا على الاطلاق  
مع الاخرى والثاني والثالث والثالث وبكنا ومع التطبيق هذا نسبة الى الانطبق  
فان نسبة اجزاء السلسلتين الى الانطباق فلا يخفى من ان يكون مطابقا بالاسم بان يوجد في السلسلة  
في نفس الامر اول وثاني وثالث ورابع وقاسم الى كل مرتبة من مراتب السلسلة الموجود  
في الزمان او لا يكون متطابقا وذلك بان يوجد في الزمان مرتبة من السلسلة لا يوجد في الزمان  
في السلسلة في نفس الامر فلم ينقطع التقاطع انما قصه بل انقطاعها في نفس الامر هذا كانت  
في الغير المتناهي اجزاء معددة اما اذ لم يكن في ذلك كذا في الغير المتناهي فكم ان نسف الى  
اقسام متناهية وبكنا في مثل ما ذكرناه **قوله** لا يستحيل وجوده منفصلا في الزمان  
قال بعض الفضلاء اراد به وجوده في مطلق القوى الدائمة العام للوجود في العباد والعالية  
اعضا فلان استحالته فان التعميم يعمون بوجوه جميع المنهومات فيها وجودا علميا  
وان اراد به وجوده في قوتنا فم ولكن لا يكون في تقاطع الوجود في مطلق التقاطع الدائمة بل انما  
يكن في المكان المنطبق والانطباق اذ الغرض في قاضية بان من علم اجزاء الجملتين على التفصيل  
مما تقدم على ان يضع كل واحد منها بالزاد الا انه وانما يقع لهذا الوضع ليس لعدم العلم  
بتلك الاجزاء على التفصيل واحتمال ان لا يكون في علوم ارباب في تلك الاوقات في نسبة لعدم  
وقوله الدائم في لا يعرفنا على ان الانطباق في اجزاء الجملتين كما صلت في تلك الجملتين يمكن  
وان لم يكن في نسبة علومهم لان التكيب كسب الوجود والكارهي بكنيته لظهور انه اذا  
اخذت الحركات المتناهية كسب الوجود والكارهي الموجود في الجملتين احدهما  
زاوية على الاخرى بواحدة في جانب الجملتين وطبق الجزء الاول من الجملة الثانية على  
الجزء الاول من الجملة الثانية فمطابق سائر الاجزاء من الاولى على سائر الاجزاء من

من الثانية فان الترتيب والموقف ثابت لتلك الاجزاء في حال وجودها الذي هي  
في تلك القوى وبذلك نعين ان تطبيق المتقدم منها على المتأخر منها بمرتبة الى غير النهاية  
وفي كسب اما اولادنا في صدور نعيم بعض الدلائل بالامور المتناهية المتعاقبة  
فولمفقد الاستدلال لا المنع وانما ثانيا فلان بعض المذكور انما يتم لو استلزم وجود  
الامور الغير المتناهية المتعاقبة امكن ترتيب الامور الغير المتناهية المتعاقبة معا في  
الامور العالية او في جزءها بوجه يصح جريا في التطبيق فيها ولكن غير لازم اطلاقا في  
العالية فلانه يلزم من علمها بالامور الغير المتناهية حصول الصور الغير المتناهية فيها  
فوان ان يعلم بصور واحد امور كثيرة كما صرح ذلك في موضع وضعه وعلى تقدير ان يكون  
فيها صور غير متناهية فلم لا يكون ان يغير على التطبيق بعضا على بعضا في بناء على ان  
التطبيق انما يكون بتقوى جسمانية وهي مفقودة هناك وما ادعاه من ان كل من يوفى  
اجزاء الجملتين بالتفصيل معا فعلى ان يضع كل واحد منها بالزاد الا انه غير مسلم ولا  
يقع الضرر في ذلك اصل كوان لا يكون له آلة في التطبيق في علمه في اخره وانما في  
غير الجملتين العالية فلما بين في **السر 2 قوله** وانما يوجد معا كسب لانه في  
كالتفكير انما طعة قال بعض الفضلاء قد يقال لا يمكن ان يكون في الاب جملته  
للعلة المعددة وليست على معددة والالم كذا اجتمعا في نفس الابن فلا شك  
ان جزء المعدد يقدم على المعلوم فيكون بينهما ترتيب مع قطع النظر عن تلك الحركات  
وهي بعض جمل مرتبة من نفس سائر ارباب في مرتبة معلومة مع نفس زيد في تطبيق  
الاحاد الوجود بل لزوم الانطباق الاحاد المعددة وفي كسب اذ لا يلزم  
من كون النفس انما طعة غير متناهية ان يكون نفس سائر ارباب زيد مثلا غير  
متناهية لاحتمال انتفاء افراد الانسان بالكلية في الطوفانات الكبار لم حصول  
فرد منه لا بالتوالي من في اخر كما في آدم عليه الصلوة والسلام وقد ذهب بعض  
العالمين بالادوار والاكوار ان مثل ذلك يكون بعد طوفان النار **قوله** وقبح  
كل واحد اه قيل فيه نظر والخصم ان منع وقوع كل واحد من احاد السلسلة بازا  
واحد من احاد السلسلة واستلزام ذلك الواقع ان كان في ذلك من فيوقف  
على وجوده منفصلا وان كان في الكارهي فيوقف على الترتيب ولا يجد في القدر



في السند بل لا بد من اثبات العدم المنفرد وما ذكره اخص من جواز ان منها باجزاء  
واحد من الاخرين لان مساو الجوانب العقل الذي هو الاحتمال فان عذره دفع جريان  
الدليل في هذا القول لمتى جريان بعض مقدمه فمما يمنع بكيفية احتمال الا وقوع  
ولا يمكن احتمال الوقوع في اجزاء الدليل بل انما يتم بان ثبت لامكان الذات فبقا لولا  
الامور الغير المتناهية كمتبته ممكن لا يمكن وقوع كل واحد من اجزاء السلسلين  
بازا، واحد من الاخرين كمن ذلك في اجزاء الدليل واخص في منع الملازمة ثم توهم  
الملازمة فلا يتم الدليل كما استلزامه من ان في زيادة الكل على الجزء في الاواسط فلا  
يظهر الحلف كما قد عناه به سمعك وفيه كمال اما اوله فلا يمكن تطبيق الامور المذكورة كلها  
بحسب فرض العمل كما به جلي غير قابل للمنع والملاحظة الاجمالية كما فيتم ذلك كما  
انها كما فيتم في تطبيق الاجزاء المترتبة واما ثانيا فلان الامور الغير المترتبة حسب سلسله  
وكم كبر بان الدليل الى اخره في ليس سلسله كما لا يخفى **قوله** والعقل يفرق هذا  
الممكن واقعا فيتم كبر اذ لو كانت اجزاء الجملتين بلا ترتيب ووقع التطبيق بينهما  
لم يلزم من ذلك تنافي فيهما بل غاية ما يلزم من ذلك ان يكون غير متناهية كثر من  
غير متناهية آخر وذلك ليس ممكن لان الاول غير المتناهية كثر من الاحاد والآخر  
توحيده ذلك ان اذا كان بين احاد الجملتين ترتيب في اذ كان هناك سلسله  
فلو طبق احداهما على الاخرين فكانت زايده على وراسا بها تطابقا فلا محال يكون  
الذات في ايجاب لا ضرر ويلزم ان تنافي في وان السلسله الى طاهر لانه متناهية  
اذا لم يكن بين احاد الجملتين ترتيب لم يكن هناك سلسله فلو طبق احداهما على الاخرين  
ولكانت احداهما زايده على فغاية ما يلزم ان يكون اذ ارجح اكثر من الناقصة ولا يلزم من  
ذلك تنافي فيهما لانها لا تنافي في نفس ترتيبها بين احاد الجملتين الغير المتبين حتى يصير  
السلسلين ثم طبق احداهما على الاخرين وعلل يلزم ان تنافي لان العقل لما يلزم ان تنافي لو  
كانت احاد الجملتين ممكن الترتيب في نفس الامر او مترتبين في كماله فحققت انفا ومن  
الجاب ان يكون امكان ترتيبها في الاستلزام محال هذا التنافي على تقدير عدم التنافي قال  
بعض الفضلاء صرحا اكلم ان كان التنافي في العدميات كمتبته مع انهم صرحوا بنبذها  
في العقول العالية التي حكوا بان علمها بتلك العدميات بارشام صورها الذي هو الوصف

الا ينح يلزمهم ان تنافي ذلك البرهان سلكا لعدديات المترتبة المجتمعة الوجود في  
الذهن كمنقح السلسله في ان قلت لا يتم كمنقح جميع سلسله في تلك الصور لكون  
ان لا يمكن الترتيب في علومهم لعدم وقوع الرغبات فيها فلما لا يتم لزوم ترتيب  
العلوم المتعلقة بتلك العدميات في جريان برهان التطبيق في كمنقح احد سلسله  
اخر الترتيب بل كمنقح في ترتيب نفس العدميات اذ ليس ذلك الشرط المطلق الترتيب  
سواء كان ذلك في وجودات اجزاء الجمل ان كان التنافي من حيث انها موجودة  
او باجبار العدم ان كان التنافي من حيث انها معدومة كما نحن فيه وكيف لا  
فان اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق ليس الا لاجل ان التمايز والتعدد  
اللتين سوفت عليهما الانطباع في توقعنا على الوجود بناء على ان الاعداد لا تتمايز  
ولو فرض عدم السوفت وقيل بنماز الاعداد في انما زعم لم يشك عاقل في جريان ذلك  
البرهان في صور العدميات الغير المتناهية المترتبة وان كان هذا الترتيب باعبار  
العدم وكون الوجود وتوهم ذلك فنقول ان الترتيب في علومهم المتعلقة  
ببعض العدميات الغير المتناهية مترتبة اعني الترتيب الغير المتناهية التي يكون النسبة  
احد المتبينين كنبوت نبوت القيام وسوت نبوت نبوت وهكذا الى غير  
الترتيب فان العلم المتعلق بنبوت النبوت سوفت على العلم بالنبوت لكونه احد  
المتبينين وهذا العذر كاف لنا في استقاضي ذلك البرهان لاننا لم نعلم لنا  
جرما هو انهم يعلمون غير المتناهي في الجملة واما انهم عالمون بكل الغير المتناهي فلا جرم  
لم لا يكون ان تمنع عليهم بعض غير المتناهي لاستلزام المحكي كمن يصدق لانا نقول  
ان البارئ تعالى عالم بجميع المفردات كمن لا يدعي علمه شيء كما ذهب اليه  
محقق الحكماء وان علمه بالعدديات بارشام صورها في العقول العالية كما صرحوا به  
ولو لم يكن تعلق علمهم ببعض العدميات لم يكن علم الله تعالى سائلا له كما ذكرنا في  
سبق وفيه كمال اذ قد عرفت بما سبق مما انشا ان كثر العدميات المذكورة  
ليست واقعة في نفس الامر وانها من قبيل كثر الاجزاء المدروسة في المنطق والو  
وان التنافي في عدم الوقوف الى حد لا يتجاوز العقل لا بالمعنى المستحيل  
الذي في الكلام واذا كان كذلك فالعلم المطابق لانه نفس الامر هو علم واحد



بالعدم المنقسم له هذه العدمات للعلوم كثيرة بالعدمات المذكورة كما ان العلم  
الطابق له علم واحد بالنسبة الواحدة لا علوم متعددة بالاجراء الموضوعة فيه وما كان علوم  
المباين العالية متطابقة للواقع كان علما في الصورة المذكورة علما واحدا بالعدم المنقسم  
الي هذه العدمات وعلما واحدا بالنسبة الواحدة المنقسم الي تلك الاجزاء نعم كل ما هو  
من هذه العدمات والاجراء لا العقل في ذهن من الازمان يكون عالما به من حيث  
انها حاصلة في ذهن المذكور فلم يلزم التسلسل في العدمات انفسها ولا في علوم  
التقوي العالية بها ولم يلزم ايضا في علمها بالنسبة عامرة من ان صدق المشتق  
لا يستلزم قيام ما في الاشتقاق فليس ثابت مستلزما لان يقدم به اليقوت  
في نفس الامر في تبيان ثبوته ثابت وذلك مستلزم لان يكون لثبوته ثبوت اخر  
وهكذا الي غير الزمان واذا لم يلزم ان يكون للثابت ثبوت في نفس الامر لم يلزم ثبوت  
غير متناهي في علم بلزم ان يكون للتقوي العالية علوم غير متناهية لانه في تجريها  
برهان النطق وينتقض البرهان فان تلك التقوي عالمة بما في نفس الامر خارجا  
كان او ذهنا لا يكون ثباتا في ذاته لا محض لا كحق ولا في له اصلا لم كان لم اعلم  
ان منها اسلكا لا قويا وهو ان من السمس ما هو واقع في نفس الامر وهو  
بعض الاعتباريات المترتبة اليه لا ينقطع بانقطاع اعتبار العقل كسلسل التعلق  
العليه اليه يكون متعلقا بنفس التعلق العلي فان هذا التعلقات امور ثابتة للتعلق  
في نفس الامر ومرتبة لوقف كل واحد منها على متعلقه وكذا السلسلات ثبات  
لان انصاف المحدث بالثبات انصاف في نفس الامر والالزام لكون قولنا الواجب  
مؤثر في الممكن ولا بد لهذا الانصاف من علم مؤثر فيه وان كانت الصفة اعتبارية غير  
موجبة اليه فحق الانصاف بالثبات في الامر المتعلق بالثبات في الاول كمن  
الامر وهكذا ثبات ثباتات الغير المتناهي فان ثباتا بديان برهان النطق في  
مثل هذا النسب يلزم انصافا ابرهان به ومع ذلك يكون استراط الوقوع في جريانه  
لغوا لظهور ان هذا النسب واقع سواء وجد احاد اكملها ولا اذا انقسم هو  
بان انصاف النسب الصفة في نفس الامر لا يتوقف على وجود الصفة لانه في ربح  
ولا في ذهن وان فرض عدم جريانه فيه وان كان صلا في الواقع يمنع جريانه

في تسلسل الموجودات ايضا اذا البدلية لا تقضي بينهما فليس جريانه في احد ما دون  
الآخر حكم وفيه شك لانه ان ارادوا بالنسبة الاعتبارية التسلسل الغير المتعجل  
منع عدم الانتهاء اليه مرتبة لتقف العقل فيها ولا يتجاوز اليه مرتبة اخرى فتتوقف سلم  
وجريانه برهان النطق فيه ثم اذا جاز مثل هذه السلسل لم يخرج بتامها اليه العقل  
وما يخرج منها اليه العقل لا يكون الاستنا بها كما حقق في موضعه وان اراد به التسلسل  
الذي يجري برهان النطق فيه فتتوقف في الاحياء غير مسلم فان ذات العلم يتحد مع  
المؤثر في الخارج ومفهوم المؤثر زائد على عارض لها في الاعتبار الذي لا في نفس الامر  
وانما سر بالحق المصدر في لا عوض له للمؤثر اصلا لا كسب نفس الامر ولا كسب  
الا اعتبار الذي في عامر من ان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدئيا لا اشتقاق  
كما ان الموجود نفسا ما هي في الخارج زائد على عارض لها في الاعتبار الذي في محض  
الذي عرفت لانه في نفس الامر والوجود بالحق المصدر في لسو عارض لها اصلا لا في  
نفس الامر ولا في الاعتبار الذي في فاذن لا يلزم ان يكون المؤثر متصفا بالثبات به في نفس  
الامر حتى يلزم ان يكون لذلك الانصاف مؤثرا اخر ولم يلزم التسلسل وقس علي  
ذلك سببه الامور الاعتبارية **قوله** كان هناك علم متقدمه تعاضد ذلك انه اذا كان  
هناك علم متقدمه على جميع المنطقات لم ينطق بغيره من افراد المعلولات يكون  
كنوع مطلق العلم هناك مقدما على كنف مطلق المعلوم حيث لا يكون له من المعلولات  
لحق في مرتبة هذا العلم فيتحقق مطلق العلم في ضمنه هناك مقدما على كنف مطلق  
المعلول ولو لم يكن علم متقدمه وانطبق كل ما سوي المعلول الا في علم نفسه كسب  
النسب لم يكن كنف مطلق العلم مقدما على كنف مطلق المعلول اذ كنف مطلق العلم  
هناك في لولا لغيره من احد المنطقات ولكل مرتبة معلولة في مرتبة علي او تقدم عليها  
فتحقق مطلق المعلول هناك احاطة مرتبة مطلق العلم او مقدما عليها هفت فلهذا لم  
يكن علم متقدمه على جميع المنطقات في الصورة الموضوعة لم يكن العلم متقدمه على المعلولات  
**قوله** والالزام ان ينطبق معلول آه قيل في الملازمة خبر بينه وانما نظير لزوم ذلك  
في كل نقطة متناهية وما قيل كيف لا بد بسلسل العلل الواحد من تلك الحركة مع ان  
سلسل المعلولات زادت في تلك الحركة بواحد من المعلولات الا في الذين لم ينفذ في



في السلسلة لانه لم يجمع فيه الصنفان معا فلقد علم من سلسلة العلل بواحدة في تلك الطرف  
 لم يكن المتعديان مساويين في العدد فكون هناك معلولية بلا غنى مقابلها وهو باطل  
 بالضرورة لا يجد في دفع الابطال من هذا الدليل اذ ليس فيه ابحاث المتقدمة المنقحة  
 بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك برأيه ان تضارب الذي ياتي بعد ذلك والذي يكن  
 ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة يتكا فؤا حيازا ومعلوليا لها  
 بهذا الوجه لا بد لها من عللة فاجابة كل ما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية  
 اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه كما في الاربعة مقدمة اذ لو لم يكن كذا في  
 حارة كانت هي بغيرها خللا ومعلولا وقامت السبب الذي هو مقتضى العللة وهذا  
 الحكم به كذا في السبب الى العقل المحسوس فان العقل لا يلاحظ اجمالا ان هذه السلسلة  
 سوف في حد ذاتها ومعلولياتها وليس من تلك العلليات ملكا في المعلوليات  
 التي انقضت عليها فاجابة ما جرم باصباحا الى عللة ملكا في تلك العلليات من حيث  
 التفصيل في الحكم الذي يجرم في العقل اجمالا ونظر هذا ما يتا الى ان حكم بان الموجد مقدم  
 على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وموجد غيره ثم ثبت بان اما ان يكون  
 عللة لوجودها وكذا ما يتقوله في البرهان السليم ان كل جملة من الابطال المتزايدة يجمع  
 في بعد واحد فلو امكن جملة من الابطال غير متناهية لا يمكن اجماعها في بعد فليزم ان يكون  
 البعد المستعمل عللا لا يتناهي محصور بين حاصرين فان قيل ذلك جار في ما ذكرناه ونظائر  
 انه لا يمكن تضيق وقد صرح الشيخ في الشفاء بهذا البرهان فكذلك كل ما هو معلول وعللة  
 وسط بين طرفين بالضرورة فانه كما كان معلولا كان له عللة وما كان له عللة كان له معلول  
 فلقد تسلسلت العلل الى غير النهاية لكما في سلسلة الغير المتناهية معلولة وعللة اذ لا واحد  
 من احادها الا وهو معلول وعللة ايضا اما ان كان عللة فلان عللة الممكن الطرف المتزوجة  
 واما ان كان معلولا فلان يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلولات لا بد ان يكون فلما بين  
 ان سلسلة العلل معلولة وعللة وثبت ان كل ما هو معلول وعللة وسط فكون سلسلة العلل  
 الغير المتناهية وسطا فكون وسطا بلا طرف فانه في هذا الكلام وجه في عللة ان الكلام احاد  
 تلك السلسلة وسطا بالمتكسر الى طرفين مما واحد من تلك الاحاد وكذا كل قطعة متناهية  
 احدها منها وليس كل الاحاد باسرها وسطا لان الحكم الكلي الا فردي قد كالف حكم

العلل

الكلي المجدي فاما وسطا فله طرف اخر كل واحد وكل قطعة متناهية وتاما لا طرف له  
 فليس وسطا في السلسلة الغير المتناهية التي هي الاحاد باسرها وهذا الوجه يظهر ما يرد  
 على سائر البراهين ويندفع كل ما ذكرنا هناك وهو من هذا ان يقال العقل يحكم بان مجموع  
 الاوساط وسطا من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وغير المتناهية وحكم الواحد في واربعة  
 ان كالف حكم الكلي فليكن قد يجرم العقل بعدم المتناهية في بعض الاحاد وهذا اما في بعضها  
 وجدت سلسلة الغير المتناهية التي كل واحد منها عللة ومعلولة كان المجموع وسطا من غير  
 طرف والجهة انما نشأت من منع وجود السلسلة المفروضة او كبر وجودها اذ  
 ربما لا يجرم العقل في مجموع الاوساط او ساطبا علم ان وجه السلسلة المفروضة  
 يلا في تلك المقدمة لما اذا عرضت سلك المتقدمة علم العقل السليم من غير التفصيل فيحكم به  
 كما في النظائر التي مررت في البيان في بداية الحكم الكلي وفيه كبر اذ غاية ما يلزم من  
 توسط كل جزء من اجزاء السلسلة ان يكون السلسلة وسطا تفصيلا ان متوسطا من  
 كبره في توسط جزء منها ولا يلزم من ذلك ان يكون وسطا بتوسط واحد هو  
 توسط مجموع السلسلة من حيث هي مجموع بين امرين كما انه يلزم من تقدم كل واحد  
 من اجزاء المجيء في عللة ان يكون المجيء في مقدمها على نفسه تفصيلا ان بعد ما في كبره في  
 تقدم هذا الجزء وتقدم ذاك الجزء وتقدم ذلك الجزاء ولا يلزم ان يكون المجيء في مقدمها  
 نفسه بتقدم واحد وبعض ما ذكرنا ان اذا توسط كل واحد من اجزاء سلسلة متزوجة  
 بين امرين تصدق ان السلسلة المذكورة بتوسط جزء اخر او لا تصدق ان مجموعها من  
 حيث المجيء في متوسط بين امرين والتوسط التفصيلي بالمعنى المذكور لا يتا في عدم  
 التماهي كما لا يخفى **قوله** او من اجزائها ما يكون عللة لهذا المعنى لا يذهب سبب تكميل ان السلسلة  
 مصورة ان يكون من جانب العللة فقط بان يكون كل واحد من احاد السلسلة غير  
 متناهية دون معلولاتها وتصور ان يكون من جانب المعلول فقط بان يكون معلولا  
 كل واحد من احاد السلسلة غير متناهية دون عللة وتصور ان يكون من الجانبين بان  
 يكون كل واحد منها ومعلولة كالمجموع غير متناهية وبين والجزء الذي يكون احده مستقلة  
 بجميع السلسلة كما قرره الشيخ رحمه الله تعالى بوجدها السلسلة الاولى دون الاخر **قوله**  
 نعم يرد على المقدمة التي قبله بان كل جزء يتكامل في حلة فلا يستقل به ونزاهة قال بعض الفضلاء

كوزان







لعدم العقل الاول غير مسلم وانما يكون علمه لو كان له وقد عرفت في الواقع وليس فليس وانما  
لان ذلك فلم يلزم من كون الواجب علمه لانه عديم ان يكون عديم علمه لانه موجود في كمال  
سبب **قوله** وروى بان كونه ان لا يكون ملكة علمه قيل من البين ان الامكان علمه لا يتحقق  
والاحتياج نسبة لتفريقهما جالهما فكل ممكن علمه امر محتاج اليه سواء وجد او لم يوجد  
املا نعم ان كان موجودا يلزم كنفى الاحتياج اليه وان لم يكن موجودا فلا فكل ممكن له علمه  
كغير الامر متصفا كانت العلة او ممكنا موجودا او معدوما فالملكة المتكونة تكون  
معلولة لانه موجود لكونها امرا وجوديا فكونه عديم ذلك الوجود في علمه لعدمه في الموضع  
كون الامر الوجودي علمه ايضا لعدمه في جميع علمه ان مستلزما ان يكون ان الواجب علمه  
لانه عديمي لزم اجتماع العليتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي وهذا الملازمة  
قاهرة مما ذكرناه ولا يتصور ان يمنع الذي ذكره الشارع في منع الكلام بهما في بطلان التباين  
بناء على ما بينا في تارة العلة المستقلة على سبيل البدل غير منسحق فاذا قد كون الواجب  
علمه ملكة وعدم الواجب منسحق فلا يكون مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض عليه للعدمي  
وعلى الله به كون علمه ملكة امرا ممكنا كونه ان لا يتحقق مع الوجود الذي هو علمه العدمي فلا يلزم  
التوارد على سبيل الاجتماع من يكون محالا ويندفع بان علمه قد يتحقق الامر الوجودي  
المعدوم على الامر العدمي لا يحل اما ان يوجد الوجودي الذي هو علمه ملكة او لا وعلى الاول  
يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم اجتماع عليتين مستتليتين لا يقال لان لزم وم اجتماع  
النقيضين على الله سبحانه والاول جواز ان يختلف احدهما بغير شرط لانا متعلق التزويد في العليتين  
المتجمعتين بشرط ان لا يتغير علمه بتغير كنفى الوجودي المعدوم علمه لانه عديمي مع  
جميع شرائطه ان لم يتغير اما ان يوجد الوجودي الذي هو علمه ملكة مع جميع شرائطه ان لم يتغير  
ايضا ونسوق الكلام الى اخره وفيه كذا لانه ان اراد العقل الامكان علمه الاحتياج الى  
علمه احتياج في الطرف الواقع من الممكن اليه علمه ولا يلزم منه للطرف الغير الواقع منه  
علمه وفي حصاره ان يكون ملكة العدم المتكوب فيه واقعة فلا يكون لها علم كما ذكره الشارع  
وان اراد ان علمه احتياج في الطرف الغير الواقع من الممكن اليه علمه فذلك ممكنا كيف لو كان  
الطرف الواقع من الممكن علمه في الواقع لزم كنفى معلوله شرطا فيكون العلة واقعة  
ومعلولها غير واقعة ولان من الجائز ان يجمع عدما ان يكون كل منهما عندنا انفرادا مستقلا

ایضاً

لعدم عدم هو في مركب فان كل واحد اذا انزوا يكون على مستقلة لعدم المركب وقد  
 كتمان معا وح يكون عدم المركب مستندا اليهما وليس ذلك مستلزما لتوارد العلتين  
 المستقلتين فلم لا يكون ان يكون الوجود في الذي فرض انه على عدم وعدم الوجود في  
 الذي هو على ملكة ذلك عدم من هذا القبيل حتى لو انزوا كل منهما كان على مستقلة في  
 وعزا اجتماعهما يكون لعدم المذكور مستندا اليهما لا بد لتفق ذلك من دليل قال بعض الفضلاء  
 لا شك ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل كجب وجوده عند وجود سوا كان  
 ذلك الفاعل موجودا بالاعمال او لا فافرض استناد عدم ذلك الممكن الى عمله وجود  
 فلا بد ان لا يمتنع الفاعل الموجود ولذلك الممكن عند كفو تلك العلة الوجودية التي  
 استند اليها عدم ذلك الممكن والارزاق جميع وجود ذلك الممكن وعدمه لمتحقق فلهما  
 في فافاد عدم ذلك الفاعل الموجود عند كفو شدة عدمه يلزم ان يتوارد في عدم ذلك الممكن  
 العلان لان عدم الفاعل على لعدم المعلول وان فرض عدم كفو ذلك الفاعل راسا  
 فان كون عدم العلة على لا يقتضي بعدد الطاري فان دفع ما قيل من انه كون ان لا يكون  
 لملكته على اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن على موجوده اذ من الممكنات  
 ما لا بدخل في الوجود اذ لا واجبا وما ذكره هذا الفاعل ان لو سلم ذلك كون ان يكون على  
 الواجب ومع ذلك لا يمتنع المعلول لاحتماله ان يكون وجود المعلول موقوفا على شرط  
 لم يتحقق مما لم يوصى به من لا ادنى مسكة لان عدم الشرط ايضا على لعدم المعلول فيلزم  
 التوارد المذكور نعم يرد ان يقال لم يلزم التوارد المذكور من علة الوجود لانه لا يلزم  
 فرض كون الملكة معللة بالوجود وكون عدم العلة على ولا شك ان الممكن مستند الى  
 سبب الغير لعدم العقل لا ولا مستند لعدم اليها عليه وانما الخ المستلزم الممكن لانه  
 الخ وما نحن فيه ليس من هذا القبيل قبل ان اراد ان العلة الناقصة للوجود يكون موجبا  
 فلان ذلك وان اراد ان الفاعل المستجمع بجميع شرائط الوجود في وجوده ولا عند اذ  
 يكتفل ان يكون عدم الوجود في الذي فرض على عدمه شرط لتلك الملكة ويكون عدم  
 وجود الوجود في لا حتملا ان يكون عدم عدم وجوده ولا شيئا في بطلان كما سبق  
 ولعل المستدل بن كلامه على ما هو الحق وفيه كمالا فلا تارة ان اراد دفعه كل ممكن يحتاج  
 في وجوده الى فاعل ان له فاعلا حال كونه موجودا فيمكنه غير مفيد بل وان لا يكون موجودا



ولا يكون له فاعل وكذا ان اراد انه لو وجد لكان له فاعل لجواز ان لا يقع التعديب المذكور  
وتح لا يكون له فاعل وان اراد ان للممكن موجد والكان له ومعدوما فاعلا يكون وجوبه  
انا وجدتم ان وجد ان اذالم يكن واقعا لم يتصف بانفعالية في فاعلا انصف بين  
في لزم كقبح احد المتضامين بدون الالف ومما يلحق فان في الوجود بين كاستحقاقه موضع  
واما ثانيا فلما مر اننا من جواز اجتماع امرين يكون كل منهما عندا لا نزاعا مستغله لعدم  
وليس هذا نقاروا مستحلا او عندا لا اجتماع يكون المعلوم مستندا اليهما معا لا الى كل واحد  
واما ثالثا فكان التعارض المذكور وان لم من يفي حتى امور فله هي علة الوجود لعدم  
العلم محله بالوجود وكون عدم العلم علة لعدم المعلوم فكما تعلم نقينا ان كون الملكة محله  
بالوجود وكون عدم العلم علة لعدم المعلوم واجبا لهما ليس محالا فلو كان التعارض المذكور  
لذلك الجحى مع محالا فاعلا نسا ذلك من علية الوجود لعدم فكون علة الوجود لعدم محالا  
ولا بد علية ما اورن **قول** لجواز ان يكون وجوب متوقفا على شرط آت قبل انت خبير بان  
في لا يكون العلم الفاعل للملكة ممكنة بغير شرط فكون علة لعدم انتفاء الفاعل من  
حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موقودا ولا يشك ان ما ومن قال بهذا الوجه ان انتفاء  
الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلوم هذا وقد استدل على هذا المطلوب بان تعلم  
قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه  
موقودا عدمه او لم يوجد والالزام وجود المعلوم مع انتفاء علة بهف واذا لم يكلف حال  
الشيء وجودا وعدمه بوجوه واحد وعدمه لم يكن الالف علة قطعا فلزم ان لا يكون عدم الجوز  
الالف علة لعدم المركب بهف وبقا انتفاء شرط الايجاد كاف في عدم المعلوم سواء  
وجد ذات الفاعل او لم يوجد والالزام بكون المعلوم مع انتفاء علة بهف واذا لم يكلف  
حال الشيء وجودا وعدمه بوجوه واحد وعدمه لم يكن الالف علة له قطعا فلزم ان لا يكون عدم  
ذات الفاعل علة لعدم المعلوم ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى ونسأ والاستدلال  
المذكور مما لا يخفى فان كون وقوع امر كافيا في وقوع آخر لا يقتضي وقوع الآخر  
بوقوعه فضلا عن ان يقتضي انحصار وقوعه بوقوعه **قول** اعني الوجوب الملازم  
للمعمل لا يشك ان المعلوم وان توقف وجوده على كل واحد من علة لكن الفاعل هو  
الذي به يقتضي ويجعل واجب الحصول بوجوده دون غيره ولذلك يقال له مقتضى

22  
والوجود وما منه الوجود والتقابل لا يقتضي الحصول ولا يجعل واجب الحصول بل ليس له  
الا استحقاق وجود الحصول فيه وهو ضرب من الامكان ومن ثم قيل نسبة التقابل  
الى الحصول بالامكان فالفاعل موجب المعلوم والتقابل لا يوجب بل يستحق فلا يكون التقابل  
فاعلا وظل هذا التعديب لايحذف النقص بالفاعل المستحق كجميع شرائط الحصول لانه وان كان  
حصول الحصول منه واجبا لكن التقابل لا يكون مقتضيا لحصوله موقفا له بل انتضاء و  
والاجاب من قبل الفاعل ليس الا لايحذف النقص ايضا بان الاجاب من جهة الفاعل  
والامكان من جهة التباينة فكونا من جهة ولا من جهة لانه اجاب على مقتضى  
مقدم على فعله بالذات وامكان حصول الحصول في التقابل مقدم على قبوله فلو  
كان الواحد كمنع الذي لا تعدد فيه اصلا فاعلا للشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل و  
والقبول جهتان جهة لا يوجب وتقتضي وجهة بها يستحق ويمكن حصوله فيه بهف  
**قول** ويرد عليه ان التباين آت قبل التباينة اما عبارة عن كون الشيء متبينا لقبول  
الآت وذلك اذا رتب بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جابزا لانتفاء  
بالآت وذلك اذا رتب به الامكان الذاتية واذ اعتبر معهما كقبح شرائطهما وارتفاع كمالهما  
عنه لا يقتضي حصول الآت بالفعل بل جوازها واستحقاقه وكذا اعتبر شرائط التباين  
وارتفاع كمالهما عنده ما لم ينضم اليه بشرط بالفعل فاعلم ان التباين من حيث انه متصف  
بالفعل بالتباينية لا يجب به وجود الحصول بل يصير متبينا له لا يمكن الانتفاء فكيف  
الفاعل من حيث انه يتصف بالتباين بالفعل فاكملت التباينة اذا كان متبنا واما عدم  
الزق بين التباينية وبين التباينية بالفعل بمعنى الانتفاء فانه باكتنفا هو الحصول  
لا قابلية وفي قوله فانه باكتنفا هو الحصول **قول** فلو اجتمعت شي مع جهة اخرى  
قال بعض الفضلاء لا يشك ان الجهة التي اجتمع الفعل الحصول في شيء واحد من تلك  
الجهة هي الجهة التي يكون بين الفاعل فاعلا والتقابل قابل من تلك الجهة ايضا في جمع و  
وجوب الفعل من حيث كون الفاعل فاعلا والمكان من حيث كون التباين قابلا  
اي وجوب الفعل والمكان من تلك الجهة الواحدة اجماعا الجهة التي بها وجوب الفعل  
وامكانه وذلك لانه في اجتماعهما يبين في شيء واحد من جهة واحدة فانه في ما قيل  
من ان المكان الوجوب من جهة الفاعلية واستباحه من جهة التباينية فالمكان الوجوب



وامتناعه من جهة محليتين هما الساطعية والعلوية لا من جهة واحدة ولا من جهة واحدة  
 هذا الكلام وفيه كس لا زوان اندفع بما ذكره هذا الفاضل ابراهيم السار على الجيب  
 اغتبه الجيب اجتمعها من جهة واحدة كمن لا يثبت بمتغير هذا الجيب ابراهيم السار من  
 ان الفعل والقبول متساويان اذ لا يلزم من عدم اجتماعها من جهة واحدة تساويها فان  
 السواء والحركة مثلا لا يجتمعان من جهة واحدة مع انها ليسا متساويين **قوله** وفيه نظر  
 لاننا لم اذكر قبل ان مراد المعنى ان ليس ما هيته مقتضية لعله شخص اخر مطلقا كيث  
 يكون الكفوف مستند الى الكفوف ويكون مقتضى ما هيته ان يكون على شخص اخر وح  
 يكون كل فرد منها على شخص اخر يتناسب خصوصية فلهذا لا تنافي شي مما ذكره بلا  
 رتبة وليس ما ان كون ما هيته مقتضية لعله شخص اخر معين فلهذا ما ذكره السار من ان  
 اللازم ان يكون كل فرد على ذلك الشخص المعين لا عدم تنافي الاشياء فان ذلك مما لا يذهب  
 اليه اليوم كيف وجب يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلوم على نفسه وفيه كس اذا لم يكن  
 صا ان مراد المعنى مع قلة جودك وعدم ذات ب اليوم اليه لا دلالة لعبارة المتعدي  
 واقول كلامه مبني على ما حققناه في باب ما هيته من ان شخصي الذي في الجملة الافراد  
 عبارة عن ذلك النوع مقتضى ما بالحوار من المعية الميزة الخارجية عنه وحده الكلام بالعنفرة  
 تكون انما هي كثيرة الافراد وعلى هذا لا يرد السطر المذكور لان فاصل الاستدلال ان  
 الشخص العنصري كس شخص من النار لو كان على ذاته شخص اخر منها وكان شخص النار هو  
 اما هيته النوعية النارية متروكة بالحوار من المعية الميزة الخارجية عنها كان التقني والمعتق  
 هذا اما هيته متروكة بالحوار من المعية الميزة الخارجية عنها وجب يكون حصول شخص ابارك  
 مقتضى حصول اما هيته النارية وهي لا محالة يكون في ضمن شخص اخر منها وحصول ذلك الشخص  
 الاخر يكون ايضا بنفس اما هيته النارية متروكة بالحوار من المعية الميزة مقتضى حصول اما هيته  
 النارية من ثالثة فيحصل لا محالة في ضمن شخص ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم من هذا  
 ان يكون كل شخص منها على ذلك الشخص الاخر المعلوم فلهذا كما صرح السار من ان  
 غير هذا الشخص عن الاشياء الاخر المذكورة اما هو بالحوار من المعية الميزة وهي غير  
 الى اما هيته النارية ليلزم كقولنا في كل معلول من تلك المعلولات بل من مستند الى امور  
 اذن يتحقق حصولها هناك ولما كان لها هيته في كل شئ اذ من نيت وجودها وحوارها

اخرى كما حقق في موضعه كان كل معلول من تلك المعلولات ايضا عوارض  
 اخرى فليكن الصون المفروض وجود الشخص من غير متناهيته وهو المطلوب  
**قوله** يعني لو كان الشخص من العنصرات اه فاك بعض الفضائل لا يتم نبوت  
 الكلية على انه يركون العلوية بحسب المية ايضا اذ المفهوم من الكلية  
 منها ان لا يكون شخص من العنصرات على الشخص اخر منها سواء كان  
 ذلك الشخص واردا  
 لولا وكلاهما منهما  
 ثبت بحون  
 املك اعرج

